



مرکز  
ادارۂ معارف اسلامیہ

اجلاس دوم

منعقدہ لاہور

۱۰-۱۱-۱۲ اپریل ۱۹۳۶ء

---

مجلسِ عالمہ ادارۂ معارف اسلامیہ

نے شائع کیا

لاہور

۱۹۳۸ء

۱۳۵۷ھ





# فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱	علم تفسیر	۱
۲	سراج ہندی	۳۱
۳	مسلمانانِ سلف اور جمع و مطالعہ کتب کا شوق	۶۵
۴	علامہ شبلی بحیثیت شاعر	۹۳
۵	سمحانی اور اس کی کتاب الانساب	۱۳۳
۶	الرواج حول الحجریۃ والخراج	۱۸۵
۷	مثنوی عروۃ الوثقیٰ از شہابی	۲۱۷
۸	مصرعید کے دو شاعر حافظ اور شوقی	۲۷۳
۹	تاریخ محمد عارف قندھاری	۲۹۶
۱۰	ایران میں مرثیہ گوئی کی ابتدا	۳۳۳
۱۱	ہندوستان کی عربی تصانیف متعلقہ علوم قرآنیہ	۳۹۷

گیدانی ایکٹرکریس ہسپتال، ڈوڈا ہورسین پاتھام بالونظام الدین صاحب پرنٹر بھیپی،۔

# دیباجہ

**یادِ رفتگان** | ادارہٴ معارفِ اسلامیہ کے اجلاسِ دوم کی کارروائی کو بیان کرنے سے پہلے ہم پر واجب ہے کہ اپنے ان عظیم قومی صدموں کے احساس کا اظہار کریں جو گذشتہ دو سال میں ہندوستان کے بد نصیب مسلمانوں کو برداشت کرنے پڑے ہیں۔ ناظرین کرام خود سمجھ گئے ہونگے کہ ان قومی صدموں سے ہماری مراد علامہ سر محمد اقبال علیہ الرحمۃ اور انریل سر فضل حسین مرحوم و مغفور کی مفارقت کے داغ ہیں جو با وفا مسلمانوں کے سینوں سے تابد نہیں مٹ سکتے۔ اگرچہ ان بھاری موتوں کا ماتم عالمگیر ہے۔ لیکن ارکانِ ادارہٴ معارفِ اسلامیہ اس سے خاص طور پر متاثر ہیں کہ انہی دونوں بزرگوں کے دستِ شفقت سے ادارہ کی تربیت ہوئی۔ علامہ مغفور ادارہ کے بانی اور اس کے اجلاسِ اول کے صدر تھے۔ اور میاں صاحب مرحوم نے اجلاسِ دوم کی صدارت کو قبول فرما کر اس کو شرف بخشا۔ ارکانِ ادارہ کی بختی ہے کہ ان دو محبوب رہنماؤں کا سایہ ان کے سر سے اٹھ گیا۔ لیکن ہمارا ایمان ہے کہ ان کی پاک رو صیں اپنی لازوال برکت سے ہمیشہ ہماری سرپرستی کرتی رہیں گی۔ خدا ہمیں توفیق دے کہ ان کی یاد کو ریلوں میں تازہ رکھیں۔ اور ان کے بتائے ہوئے راستوں پر عزم و استقلال کے ساتھ گامزن رہیں۔

ان دو جلیل القدر بزرگوں کے علاوہ ہم اپنی استقبالیہ کمیٹی کے دو محترم ممبروں کی وفات کا اعلان بصدرِ بخ و اندوہ کرتے ہیں۔ جو گذشتہ دو سال کے عرصے میں ہم سے جدا ہو گئے۔ شفا رب ملک حکیم فقیر محمد صاحب چشتی لاہور کے نامی اور پرانے اطباء میں سے تھے۔ جن کے

دوم سے اس شہر میں طب یونانی کی عظمت قائم تھی۔ مرحوم کے اخلاقی حسنہ کا ہر شخص دل سے معترف ہے، پھر دھری محمد حسین صاحب انسپکٹر مدارس جنہوں نے گذشتہ سال انتقال کیا محکمہ تعلیم پنجاب میں ایک سرگرم کارکن تھے۔ اپنے محکمے میں انہوں نے تھوڑے ہی عرصے میں حیرت انگیز ترقی کی، افسوس کہ عین جوانی میں اپنے اعزہ کو داغ مفارقت دے گئے۔ خدائے کریم دو فو کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے۔

**ادارہ کا اجلاس دوم** | ادارہ کا اجلاس دوم تین سال کے وقفہ کے بعد مینارڈ ہال لاہور میں ۱۰-۱۱-۱۲ اپریل ۱۹۳۶ء کو بصدرت میاں سرفضل حسین مرحوم و مغفور منعقد ہوا۔

سب سے پہلے میں اس بات کا اعلان کرنے میں فخر اور مسرت ہے کہ ادارہ کا یہ دوسرا اجلاس پہلے کی نسبت بہت زیادہ کامیاب اور بارونق تھا۔ بیجا نہ ہوگا اگر ہم بعض امور میں پہلے اور دوسرے اجلاس کا موازنہ کریں تاکہ معلوم ہو سکے کہ اس قلیل عرصے میں ادارہ کی ترقی کا پیمانہ کیا ہے؟ اجلاس اول کے پروگرام میں مقالات کی تعداد پندرہ تھی۔ جن میں سے تیرہ پڑھے گئے۔ اجلاس دوم میں ان کی تعداد اڑتیس تھی جن میں سے پچیس پڑھے گئے۔ چنانچہ پہلی وجہ ہے کہ جہاں اجلاس اول کی کارروائی فقط ایک دن میں تمام ہو گئی۔ وہاں اجلاس دوم میں تین دن صرف ہوئے۔ اجلاس اول میں مندوبین کی تعداد گیارہ تھی۔ اجلاس دوم میں سولہ تھی۔ استقبالیہ کمیٹی کے ممبروں کی تعداد پہلے اجلاس کے وقت ۳۹ تھی۔ اجلاس دوم میں ۷۷ اور یہ باوجود اس کے کہ چندہ کی مقدار دوگنی کر دی گئی تھی۔ علیٰ ہذا القیاس حاضرین جلسہ کی تعداد بھی بہ نسبت سابق بہت زیادہ تھی۔ مخطوطات اور مصنوعات کی نمائش جو اجلاس دوم میں ہوئی۔ وہ بھی پہلی نمائش کی نسبت بلحاظ آرائش

اور تعداد اشیا بہت بڑھ چڑھ کر تھی۔ ان باتوں سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ادارہ کے اغراض و مقاصد کے ساتھ مسلم سبک کو پوری ہمدردی ہے اگر کارکنان ادارہ تنہی کے ساتھ کوشش میں مصروف ہو کر اہل ثروت کی توجہ اس کی ضرورت کی طرف مبذول کرنے میں کامیاب ہو سکیں تو کچھ شک نہیں کہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب و علوم کو زندہ رکھنے میں ادارہ بہت بڑی خدمت کر سکتا ہے۔

## افتتاح

اجلاس دوم کا افتتاح ۱۰ اپریل ۱۹۲۶ء کو ۱۰ بجے صبح مینار ڈھال میں ہوا۔ حاضرین کی تعداد تین سو کے قریب تھی۔ جن میں لاہور کے بعض محرز اور سربراہ آردہ ہند و حضرات بھی شریک تھے۔ سب سے پہلے حافظ محمد حسن صاحب کو ٹیٹو نے سورہ فتح کا آخری رکوع خوش الحانی کے ساتھ پڑھا۔ جس کو حاضرین نے تعظیم اکھڑے ہو کر سنا۔ اس کے بعد علامہ عبداللہ یوسف علی صدر استقبالیہ کمیٹی نے مندوبین اور حاضرین کا خیر مقدم کرتے ہوئے ادارہ کی ضرورت اور اس کی مختصر گزشتہ تاریخ سے سامعین کو آگاہ کیا اور یہ بتلایا کہ اس کو کامیاب بنانے میں ارباب اور نیٹیل کالج نے بہت کوشش کی ہے علامہ موصوف کا پورا خطبہ روڈ ادارہ کے انگریزی حصے میں موجود ہے۔

اسکے بعد میاں سر فضل حسین مرحوم نے اپنا مختصر لیکن پرمختصر خطبہ صدارت پڑھا۔ جو اس وقت لاہور کے انگریزی اخبارات میں شائع کیا گیا۔ اور اس کا اردو ترجمہ بھی مقامی اخباروں اور رسالوں میں چھاپا گیا۔ اب اس کو روڈ ادارہ میں دوبارہ ناظرین کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے اختتام خطبہ پر ملک برکت علی صاحب ایڈووکیٹ لاہور نے مناسب الفاظ میں جناب صدر کا شکریہ کارکنان ادارہ کی طرف سے ادا کیا۔ حقیقت میں میاں صاحب مرحوم اس شفقت اور کرم فرمائی کے لئے ہماری دلی شکر گزاری کے مستحق تھے کہ انہوں نے کارکنوں کی حوصلہ افزائی

کے خیال سے باوجود صنعت و عملت کے ادارہ کی صدارت کو قبول فرمایا۔

**اقتتاح نمائش** | افتتاحی اجلاس کی کارروائی گیارہ بجے تمام ہوئی۔ جس کے بعد جناب صدر نے یونیورسٹی لائبریری میں نمائش کا افتتاح فرمایا۔

حاضرین میں سے اکثر اصحاب نے نمائش کا بالاستیعاب معائنہ کیا۔ اور کارکنان ادارہ کو مشکوٰۃ فرمایا۔ مسکوکات جو اس نمائش میں دکھائے گئے وہ تمام تراور خطوط کا معتد بہ حصہ تھا۔ مخدوم پروفیسر حافظ محمود شیرانی کی ملکیت تھا۔ لیکن اس کے علاوہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے بعض نادر قلمی نسخے، پروفیسر سراج الدین آذر کے ذاتی کتب خانے کی بیش قیمت کتابیں، پروفیسر محمد شفیع صاحب کے بعض نادر اسلامی مصنوعات اور انڈیا آفس لائبریری کے چند قلمی نسخے نمائش کی زینت کا باعث تھے۔ ایک نمایاں چیز جو اس نمائش میں دکھائی گئی وہ اسلامی عمارات کے کتبوں کے چربے تھے۔ جن کو ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے مبینوں کی لگاتار محنت اور رحمت سفر سے کاٹھیا واڑ اور گجرات اور دکن کے بعض دور دراز مقامات سے جمع کیا تھا اور پھر کئی دن کی مسلسل محنت سے ان کو ترتیب دیکر نمائش کے کمرے میں دیواروں پر سجایا تھا۔ ان چربوں کی ایک فہرست بھی انہوں نے مرتب کی تھی۔ جس کو ادارہ کی طرف سے طبع کر کے زائرین نمائش کو تقسیم کیا تھا، مجلس عاملہ کا ارادہ تھا کہ ان میں سے بعض کتبے منتخب کر کے روڈ اد میں طبع کئے جائیں۔ لیکن اس خیال سے کہ اس کی ضخامت پہلے ہی بہت زیادہ ہو چکی ہے۔ ان کی اشاعت آئندہ اجلاس کی روڈ اد میں کرنے کا فیصلہ کیا گیا ہے۔

سطور ذیل میں ہم بالترتیب اجلاس کی مختلف نشستوں کا حال درج کرتے ہیں:-

**نشست اول۔ ۱۰۔ اپریل ۸ بجے سے ۱۰ بجے شام**

بصدا رت مولوی محمد شفیع ایم۔ اے

پرنسپل اورنٹل کالج لاہور

اس نشست میں مقالات ذیل پڑھے گئے :-

۱۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب ایم۔ اے ڈی لٹ۔ پروفیسر و ڈیلیکیٹ جامعہ عثمانیہ

حیدر آباد۔

”ابتداء زمانہ اسلام میں ایران کے ساتھ مسلمانوں کے سیاسی تعلقات“ زبان انگریزی

۲۔ مولانا محمد اسلم جیراچوری۔ ڈیلیکیٹ جامعہ ملیہ دہلی۔

”علم تفسیر“ زبان اردو

۳۔ خاں صاحب قاضی فضل حق ایم۔ اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور۔

”پنجابی علم ادب میں مسلمانوں کا حصہ“ (زبان اردو)

۴۔ خواجہ سقا اللہ ایم۔ اے۔ پروفیسر عربی اسلامیہ کالج پشاور

”باب المدح فی کتاب العجائب للشیرازی“ (زبان انگریزی)

۵۔ مک محمد باقر ایم۔ اے متعلم پنجاب یونیورسٹی۔ لاہور

”آدینہ بیگ خاں حاکم پنجاب“ (زبان انگریزی)

چونکہ وقت معین دو گھنٹے تھا اور پانچ مقالات تھے۔ لہذا ہر مقالے کو

۲۵ منٹ دیئے گئے۔ وقت میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے کسی مقالے پر بحث یا

سوالات نہ ہو سکے۔ اور یہی حالت ہر نشست میں رہی

اس نشست کے پروگرام میں ڈاکٹر داؤد پوٹہ پروفیسر اسماعیل کالج ممبئی کا

مضمون بعنوان ”ابن خلدون کے خیالات تعلیم کے بارے میں“ (زبان انگریزی) اور



سید سوحسن رضوی پروفیسر لکھنؤ یونیورسٹی کا مضمون "فارسی مرثیہ پر زبان اردو تھا۔ یہ دونو حضرات خود تشریف نہیں لاسکے۔ لیکن اپنے مضامین انہوں نے ارسال فرمائیے تھے جو روئداد میں طبع ہو گئے ہیں،

## نشست دوم - ۱۱ اپریل - ۹ بجے سے ۱۲ بجے صبح

بصارت میاں بشیر احمد صاحب بی۔ اے (آکسن)

اس نشست میں مقالات ذیل پڑھے گئے :-

۱۔ پروفیسر شجاع منعمی ایم۔ اے - ایم۔ ایس۔ سی - پروفیسر طبیعیات صادق اجڑن کالج - بہاولپور (ڈیلیگیٹ ریاست بہاولپور)

"انحراف فنو" کا سبب جس کو مسلم سائنس دانوں نے واضح کیا۔ (ب زبان انگریزی)  
۲۔ مولوی سید ریاست علی صاحب ندوی (ڈیلیگیٹ دارالمصنفین اعظم گٹھ)  
"سراج ہندی" (ب زبان اردو)

۳۔ ڈاکٹر زبید احمد صاحب ایم۔ اے - پی۔ ایچ۔ ڈی پروفیسر الہ آباد یونیورسٹی  
"وہ تصانیف جو علوم قرآنی پر ہندوستان میں ب زبان عربی لکھی گئیں۔ (ب زبان اردو)  
۴۔ قاضی احمد میاں اختر جو ناگپٹھی

"شبلی بحیثیت شاعر" (ب زبان اردو)

۵۔ سید امتیاز علی عرشی - ناظم کتب خانہ رامپور

"سہجانی اور اس کی کتاب الانساب" (ب زبان اردو)

باقی چار مقالات جو اس نشست کے پروگرام میں داخل تھے کچھ وقت کی تنگی اور کچھ پڑھنے والے حضرات کے تشریف نہ لاسکنے کی وجہ سے نہیں پڑھے گئے۔

ڈاکٹر وحید مرزا صاحب پروفیسر لکھنؤ یونیورسٹی نے اپنا مضمون بعنوان "مقدمہ ابن خلدون میں مراکش کی شاعری کے نمونے" ارسال فرما دیا تھا۔ جو روئداد میں چھپا ہے۔ ڈاکٹر عنایت اللہ صاحب اور پروفیسر شیرانی صاحب سے ہم معافی کے طلبگار ہیں۔ کہ ان دونوں حضرات کو وقت میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے پڑھنے کا موقع نہ دیا جاسکا۔

### نشست سوم۔ ۱۱ اپریل ۲ سے ۴ بجے سپر

بصارت شمس العلماء مولوی عبدالرحمن صاحب دہلوی

مضامین ذیل اس نشست میں پڑھے گئے :-

۱۔ ڈاکٹر نظام الدین صاحب ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ پروفیسر وڈیلیگیٹ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد۔

"ایران حاضر کے ادبی رجحانات" (بزبان انگریزی)

۲۔ ڈاکٹر وجاہت حسین عندلیب شادانی ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ پروفیسر ڈھاکہ یونیورسٹی۔

"تاج المآثر تالیف حسن نظامی نیشاپوری" (بزبان اردو)

۳۔ ڈاکٹر ظہیر علی صاحب ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ پروفیسر وڈیلیگیٹ دہلی یونیورسٹی۔

"تاریخ محمد عارف قندھاری" (بزبان اردو)

۴۔ یسین خان نیازی ایم۔ اے۔ متعلم پنجاب یونیورسٹی

"نیازپوں کی تاریخ" (بزبان انگریزی)

۵۔ قاضی احمد میاں اختر جو ناگدھی،

”سعدی کا عربی کلام“ (بزبان اردو)

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی پروفیسر کلکتہ یونیورسٹی کا مضمون ”مسند احمد بن حنبل“ پر اور ڈاکٹر حسین الہدانی کا مضمون ”تصانیف احمد حمید الدین کرمانی“ پر پڑھے نہیں گئے لیکن اول الذکر روڈا میں چھاپا گیا ہے۔

نشست چہارم ۱۱ اپریل ۸ بجے شب

بصارت ڈاکٹر عبدالحق پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

اس نشست میں علامہ عبداللہ یوسف علی نے اپنا فاضلانہ مضمون ”عنوان

”تاریخ اسلام کی وسعت اور یونیورسٹیوں میں اس کی تعلیم کی ضرورت۔“

بزبان انگریزی پڑھا۔ اس وقت حاضرین کی کثرت تعداد غیر معمولی تھی۔ علامہ موصوف

کی تقریر میں جو کشش ہے وہ محتاج بیان نہیں اور یہ تعداد اس کشش کا نتیجہ

تھی۔ مضمون ایک گھنٹے میں تمام ہوا جس کے بعد پروفیسر ڈاکٹر ہادی حسن

(ڈیلیگیٹ مسلم یونیورسٹی علیگنڈہ) نے ”تصوف اسلام پر زبان انگریزی لکچر دیا۔“

پروفیسر موصوف کی فصیح البیانی اور بے ظرافت گفتگو مشہور و معروف ہے اور اس

شہرت کی انہوں نے اس لکچر سے پوری تصدیق کی۔ لکچر کے تمام ہونے پر چونکہ وقت

میں گنجائش نہ رہی تھی۔ لہذا ڈاکٹر تصدق حسین صاحب خالد کا مضمون جو اس

نشست میں پڑھا جانے والا تھا۔ نہ پڑھا جاسکا۔

نشست پنجم ۱۲۔ اپریل ۹ بجے صبح

بصارت ڈاکٹر ظہر علی صاحب پروفیسر دہلی یونیورسٹی

مضامین ذیل اس نشست میں پڑھے گئے :-

- ۱۔ پروفیسر محمد شفیع ایم۔ اے پنجاب یونیورسٹی لاہور  
”بعض قدیم فرامین جو پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہیں۔ (بزبان انگریزی)
- ۲۔ ڈاکٹر برکت علی قریشی ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور۔  
”ابن خلدون کا عقیدہ تہذیب و سیاست کے بارے میں“ (بزبان انگریزی)
- ۳۔ پروفیسر محمد فضل الدین قریشی ایم۔ ایس۔ سی پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور  
”فجر و شفق (مطالعہ طبعی) حکماء سلیمین کی نظر سے“ (بزبان انگریزی)
- ۴۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی۔ لاہور  
”بعض اسلامی عمارات اپنے کتبوں کی روشنی میں“ (بزبان انگریزی)
- ۵۔ حکیم محمد حسن صاحب قرشی پرنسپل طیبہ کالج لاہور  
”دوران خون کے آشکاف میں مسلمانوں کا حصہ“ (بزبان اردو)
- ۶۔ ڈاکٹر عبدالحق ایم۔ اے۔ ڈی فل۔ پروفیسر وڈیلیگیٹ جامعہ عثمانیہ (حیدرآباد)  
”مصر حاضر کے دو شاعر۔ شوقی اور حافظ“ (بزبان اردو)
- ۷۔ شمس العلار مولوی عبدالرحمان صاحب دہلوی۔ پروفیسر وڈیلیگیٹ دہلی یونیورسٹی۔  
”الرواج حمل البحرۃ والخراج“ (بزبان اردو)
- قاضی محمد اسلم صاحب ایم۔ اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور کا مضمون بعنوان  
”اسلامی طریقہ عبادت میں فلسفہ توجہ“ موصول ہوا۔ لیکن ان کے تشریف نہ لاسکنے کی وجہ  
سے پڑھا نہیں گیا۔ روڈ اوپس درج ہے۔

## نشست ششم - ۱۲ - اپریل ۲ سے ۴ بجے سپر

بصارت ڈاکٹر زبید احمد صاحب ایم اے پی۔ ایچ۔ ڈی پروفیسر الہ آباد یونیورسٹی

اس نشست میں حسب ذیل ریزولوشن بالاتفاق  
پاس ہوئے :-

### اجلاس دوم کے منظور شدہ ریزولوشن

۱۔ ادارہ معارف اسلامیہ کا یہ جلسہ حکومت ہند کے محکمہ

آئینہ قدیمہ کو بتائید اس امر کی ضرورت جتنا ہے کہ وہ قدیم اسلامی عبارات کے کتبوں کو بتا کر  
جمع کر کے شائع کرنے کا بندوبست کرے۔ ورنہ اندیشہ ہے کہ مزید غفلت سے عبارات کے  
پتھر اور درود پوار کمزور ہو کر شکستہ ہو جائیں گے اور ان کے کتبوں کی عبارات کے خستہ و مخور ہو جانے  
کے باعث محققین علم تاریخ ان کے استفادہ سے محروم ہو جائیں گے۔

محرمک - ڈاکٹر عبدالحی پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

مؤید - مولوی محمد شفیع صاحب ایم۔ اے۔ پرنسپل اور فیلڈ کالج لاہور

۲۔ ادارہ معارف اسلامیہ کا یہ جلسہ مسلمانوں کو بتائید تحصیل زبان عربی کی ترغیب دلاتا ہے

جو کہ ان کے تمام علوم و معارف اور تہذیب گزشتہ کی خزانہ دار ہے۔

محرمک - ڈاکٹر غلام محی الدین صوفی ایم۔ اے۔ ڈی لیٹ۔ اسپیکٹر لاس جیل پور (سی پی)

مؤید - پروفیسر شجاع نعمی ایم۔ اے۔ ایم ایس سی۔ بہاولپور۔

۳۔ ادارہ معارف اسلامیہ کا یہ جلسہ ان تمام مندوبین کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے جو رحمت

سفر گوارا کر کے لاہور تشریف لائے۔ اور ادارہ کے اجلاس دوم میں شریک ہوئے۔

محرمک - پروفیسر محمد اقبال (سیکرٹری ادارہ)

توثیق :- ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی

۴۔ ادارہ معارف اسلامیہ کا یہ جلسہ ان تمام حضرات کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے جنہوں نے اپنی لگاتار محنت سے ادارہ کے اجلاس دوم کو کامیاب بنانے کی کوشش کی۔ بالخصوص لالہ جہنوم لاٹھری پرنسپل پنجاب یونیورسٹی لاٹھری پری ہماری شکریہ گزاری کے مستحق ہیں۔ جن کی محنت اور توجہ سے نمائش کو کامیابی ہوئی۔“

محرمک - ڈاکٹر انظر علی پروفیسر دہلی یونیورسٹی  
توثیق - ڈاکٹر وجاہت حسین عندلیب شادانی پروفیسر ڈھاکہ یونیورسٹی۔

## فہرست مندوبین اجلاس دوم

دہلی یونیورسٹی

۱۔ شمس العطار مولوی عبدالرحمن پروفیسر عربی

۲۔ ڈاکٹر انظر علی پروفیسر فارسی

جامعہ ملیہ دہلی

۱۔ مولانا اسلم حیدر جہوری

علیگڈھ یونیورسٹی

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر ہادی حسن

ریاست بہاولپور

۱۔ پروفیسر شجاع منعی ایم۔ اے۔ ایم۔ ایس۔ سی

ریاست رامپور

۱- سید امتیاز علی عرشی ناظم کتب خانہ

۲- سید عبدالسلام خان

الہ آباد یونیورسٹی

پروفیسر ڈاکٹر زبید احمد

ڈھاکہ یونیورسٹی

پروفیسر ڈاکٹر وجاہت حسین عندلیب شادانی

جامعہ عثمانیہ حمید آباد

۱- پروفیسر ڈاکٹر نظام الدین

۲- پروفیسر ڈاکٹر عبدالحق

۳- پروفیسر ڈاکٹر حمید اللہ

اسلامیہ کالج پشاور

خواجہ سخار اللہ ایم۔ اے پروفیسر عربی

ریاست جونا گڑھ

قاضی احمد میاں اختر

دارالمصنفین اعظم گڑھ

مولوی سید ریاست علی صاحب ندوی

ان کے علاوہ بہت سی یونیورسٹی کی طرف سے ڈاکٹر محمد بذل الرحمن پرنسپل اسماعیل کالج اور لکھنؤ یونیورسٹی

کی طرف سے پروفیسر محمد حسن رضوی بطور ڈیپٹی ٹیچر تھے لیکن یہ دونوں حضرات کسی مجبوری کی

وجہ سے تشریف نہ لاسکے۔ پروفیسر محمد اقبال معظمہ اعزازی ادارہ معارف اسلامیہ

# فہرست ممبران مجلس عاملہ

- (۱) پرنسپل محمد شفیع صاحب ایم۔ اے (صدر)
- (۲) ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین صاحب بیسٹریٹ لا۔ لاہور
- (۳) پروفیسر حافظ محمود خاں صاحب شیرانی اور نیٹل کالج لاہور
- (۴) مولوی ظفر اقبال صاحب ایم۔ اے جسٹس ریحانہ محکمہ تعلیم۔ لاہور
- (۵) خواجہ عبدالوحید صاحب سیکرٹری اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ لاہور
- (۶) ملک عبدالقیوم صاحب پروفیسر لار کالج لاہور
- (۷) پروفیسر محمد اقبال اور نیٹل کالج لاہور (معتد و خازن)



# فہرست نمبران استقبالیہ کمیٹی

- ۱۔ علامہ عبداللہ یوسف علی ایم۔ اے۔ ایل ایل ایم۔ سی بی ای (صدر)
- ۲۔ پرنسپل محمد شفیع صاحب ایم۔ اے۔
- ۳۔ پروفیسر حافظ محمود خاں صاحب شیرانی۔ اور منٹیل کالج لاہور
- ۴۔ پروفیسر محمد اقبال۔ اور منٹیل کالج لاہور
- ۵۔ رانا عبد الحمید صاحب ایم۔ اے۔ پرنسپل گورنمنٹ کالج شاہ پور
- ۶۔ مولوی عبدالحی صاحب ایم۔ اے۔ گورنمنٹ کالج شاہ پور
- ۷۔ آرتھر ہیل چودھری سر شہاب الدین صاحب صدر پنجاب اسمبلی
- ۸۔ خان بہادر سردار حبیب اللہ لاہور
- ۹۔ پروفیسر عبداللطیف صاحب پیش ایم۔ اے۔ گورنمنٹ کالج قنات
- ۱۰۔ میرزا سرفراز علی خاں سابق جج ہائی کورٹ لاہور
- ۱۱۔ ڈاکٹر جارج مٹھانی ایم۔ اے۔ پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور
- ۱۲۔ خاں صاحب میاں امیر الدین صاحب سب رجسٹرار۔ لاہور
- ۱۳۔ میاں نظام الدین صاحب۔ رئیس اعظم۔ لاہور
- ۱۴۔ خاں صاحب قاضی فضل حق ایم۔ اے۔ پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور
- ۱۵۔ مولوی ظفر اقبال صاحب ایم۔ اے۔ رجسٹرار محکمہ تعلیم۔ لاہور
- ۱۶۔ شفا الملک حکیم فقیر محمد صاحب چشتی (مرحوم) لاہور

- ۱۷۔ پروفیسر سراج الدین صاحب آؤر ایم۔ اے گورنمنٹ کالج پسرور
- ۱۸۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد صدر الدین صاحب گورنمنٹ کالج لاہور
- ۱۹۔ مولوی عبد الحمید صاحب ایم۔ اے سابق انسپکٹر مدارس
- ۲۰۔ مولوی اولاد حسین صاحب شادان بگرامی۔ اورینٹل کالج لاہور
- ۲۱۔ مولوی غلام محی الدین خان صاحب ایم ایل۔ اے۔ لاہور
- ۲۲۔ مسٹر خورشید زماں صاحب بیرسٹر۔ لاہور
- ۲۳۔ پروفیسر ڈاکٹر ریخت علی صاحب قزلباشی۔ اسلامیہ کالج لاہور
- ۲۴۔ شیخ مبارک علی صاحب تاج کتب لاہور
- ۲۵۔ شیخ عبدالباری صاحب انارکلی لاہور
- ۲۶۔ خان صاحب شیخ فیاض الدین۔ رئیس لاہور
- ۲۷۔ پروفیسر ڈاکٹر ہادی حسن صاحب۔ علی گڈھ یونیورسٹی
- ۲۸۔ مسٹر عصمت اللہ خان صاحب تحصیل دار بھلوال۔ ضلع شاولیہ
- ۲۹۔ مولوی حسن دین صاحب ایم۔ اے اورینٹل کالج لاہور
- ۳۰۔ خاں سعادت علی خاں صاحب رئیس لاہور
- ۳۱۔ ڈاکٹر غلام محمد صاحب برانڈر تھروڈ۔ لاہور
- ۳۲۔ محمد طاہر خاں صاحب (بیبئی)
- ۳۳۔ سید حمید علی صاحب دارالاشاعت لاہور
- ۳۴۔ پروفیسر سید عبدالقادر صاحب ایم۔ اے اسلامیہ کالج لاہور
- ۳۵۔ پروفیسر خواجہ دل محمد صاحب ایم۔ اے۔ اسلامیہ کالج لاہور

- ۳۶۔ خاں صاحب چودھری محمد حسین۔ ایم۔ اے پنجاب ییکریٹریٹ لاہور
- ۳۷۔ مسٹر الما لطیفی صاحب فنانشل کسٹرنر لاہور
- ۳۸۔ ملک برکت علی صاحب ایم۔ اے ایل ایل بی ایڈووکیٹ لاہور
- ۳۹۔ راجہ حسن اختر صاحب پی۔ سی۔ ایس لاہور
- ۴۰۔ خاں صاحب شیخ فضل الہی۔ ڈاکٹر کٹر انفیریشن بیورو۔ لاہور
- ۴۱۔ شیخ محمد اشرف صاحب تاجر کتب کشمیری بازار لاہور
- ۴۲۔ حاجی فیروز الدین صاحب فلیٹنگ روڈ۔ لاہور
- ۴۳۔ میاں بشیر احمد صاحب دینی۔ اے آگسٹ لاہور
- ۴۴۔ پروفیسر عبد المجید صاحب ایم۔ اے گورنمنٹ کالج لاہور
- ۴۵۔ خان غلام محمد خان صاحب ایم۔ اے گورنمنٹ ہسٹرن۔ لاہور
- ۴۶۔ ملک عبد القیوم صاحب پروفیسر لار کالج لاہور
- ۴۷۔ میرزا محمد صادق صاحب مالک پرن پریس لاہور۔
- ۴۸۔ ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین صاحب بیرسٹر لاہور
- ۴۹۔ شیخ محمد عبد الغنی صاحب ایم۔ اے پرنسپل اسلامیہ کالج لاہور
- ۵۰۔ میرزا عبد الرب صاحب ایم۔ اے ڈسٹرکٹ جج لائل پور
- ۵۱۔ چودھری محمد حسین صاحب (مروم) انسپکٹر مدارس۔
- ۵۲۔ شیخ محمد نصیر ہمایوں بی۔ اے قومی کتب خانہ لاہور
- ۵۳۔ پروفیسر وحید الدین صاحب ایم۔ اے کینرڈ کالج لاہور۔
- ۵۴۔ چودھری سردار علی صاحب۔ آنریری میجسٹریٹ لاہور

- ۵۵۔ چودھری صوبے خان صاحب تحصیلدار لاہور
- ۵۶۔ سردار محمد اکبر خاں صاحب آنریری میجسٹریٹ پتوکی۔ ضلع لاہور
- ۵۷۔ خان بہادر سردار عبدالرحمن خاں صاحب ریوے روڈ۔ لاہور
- ۵۸۔ خاں بہادر سردار دین محمد خاں صاحب ای۔ اے۔ سی لائل پور
- ۵۹۔ سردار عبدالحمید صاحب ایم۔ اے لاہور
- ۶۰۔ خاں بہادر عنایت اللہ خاں صاحب چودھری انجینئر انڈین سٹیٹ ریلویز۔
- ۶۱۔ حافظ عبدالجید صاحب آئی ٹی ایس۔ اسسٹنٹ کسٹمر جالنہر
- ۶۲۔ محترمہ خدیجہ فیروز الدین صاحبہ ایم اے انسپکٹر زنانہ مدارس
- ۶۳۔ پروفیسر محمد فضل الدین صاحب قریشی ایم ایس سی اسلامیہ کالج لاہور
- ۶۴۔ ڈاکٹر پروفیسر سعید اللہ صاحب اسلامیہ کالج لاہور
- ۶۵۔ پروفیسر قاضی ظہیر الدین صاحب ایم۔ اے اسلامیہ کالج لاہور
- ۶۶۔ پروفیسر غلام محی الدین صاحب ایم۔ اے گورنمنٹ کالج لائل پور
- ۶۷۔ پروفیسر محمد عبداللہ صاحب ایم۔ اے گورنمنٹ کالج لائل پور
- ۶۸۔ پروفیسر صادق علی صاحب ایم۔ اے بہاولپور کالج
- ۶۹۔ پروفیسر عبدالباسط صاحب ایم۔ اے اسلامیہ کالج لاہور
- ۷۰۔ پروفیسر علم الدین صاحب سالک ایم۔ اے اسلامیہ کالج لاہور
- ۷۱۔ سید ماجد علی صاحب دفتر محکمہ تعلیم لاہور
- ۷۲۔ مولوی محمد شفیع صاحب ایم۔ اے ہیڈ ماسٹر اسلامیہ مائی سکول لاہور
- ۷۳۔ پروفیسر سید بشیر علی صاحب ایم ایس سی علیگنڈھ یونیورسٹی

۴۷۔ صاحبزادہ ولی احمد خاں صاحب ایم۔ اے جج ریاست بھپور

۵۷۔ مولوی سید مرتضیٰ حسین صاحب خالصہ کالج امرتسر

۶۷۔ پروفیسر چودھری محمد صادق صاحب ایم۔ اے گورنمنٹ کالج شاہ پور

۷۷۔ پروفیسر عبدالباری صاحب ایم۔ اے گورنمنٹ کالج شاہ پور

---



---





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حَامِلًا وَمُصَلِّيًا

# علم تقسیم

از مولانا حافظ محمد اسلم حیراچوری جامعہ ملیہ دہلی

قرآن کریم ایسی صاف عربی زبان میں نازل ہوا جس کو عام طور پر اہل عرب سمجھتے تھے، خود قرآنی آیات میں قرآن کی زبان شعر بی مبین، ”کئی گئی ہے یعنی بین اور واضح“ اس لفظ کا استعمال قرآن میں جا بجا اسی معنی میں ہوا ہے، مثلاً ”فَاَتَوْنَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ“ لاؤ ہمارے پاس کوئی کھلی ہوئی دلیل، ”اِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْاِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ“ شیطان انسان کا کھلا ہوا دشمن ہے، یہی وجہ ہے کہ خود قرآن نے اپنی ہی صفت یہی بیان کی ہے، ”يُنَزِّلُ الْكِتَابَ الْمُبِينِ“ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اپنے کو ”مُزْمِنٌ“ کہا ہے، نیز آیات قرآنی کو بھی ”آيَاتُ بَيِّنَاتٍ“ کے نام سے موسوم کیا ہے، ”بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ اُولُو الْعِلْمِ“ بلکہ وہ کھلی ہوئی آیتیں ہیں ان لوگوں کے سینوں میں جن کو علم دیا گیا ہے،

الغرض قرآن کی زبان، قرآن کی تعلیم اور قرآنی آیات کا مفہوم سب خود قرآن کے بیان کے



مطابق واضح اُکھلا ہوا بلکہ جگمگاتا ہوا نور ہے، یہی سبب ہے کہ اس نے بار بار تصریح کی ہے کہ  
 ”وَلَقَدْ يَمَنَّا الْقُرْآنَ لِلدِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ“ اور ہم نے قرآن کو نصیحت لینے کے لئے  
 آسان کر دیا ہے، کوئی ہے جو نصیحت لے، نصیحت لینے کی آسانی کو دیکھنے کے لئے خود اہل عرب پر  
 نظر ڈالنا کافی ہے جو قرآن کے اولین مخاطب اور بالعموم بدوی اور ناخواندہ تھے جس کی وجہ سے  
 قرآن نے ان کو ”اُمّیین“ کا لقب دیا اور فرمایا ”هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ“  
 وہی اللہ جس نے ناخواندہ لوگوں میں انہیں میں سے ایک رسول کھڑا کیا۔ ان اُمّیوں نے بے تکلف  
 قرآن کو سمجھا اور اس کے اوپر عمل کیا۔ علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں :-

إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ عَلَى أَسَالِبِ      قرآن عرب کی زبان میں ان کے انداز بلاغت کے  
 بِلَاغَتِهِمْ فَكَادُوا كُلُّهُمْ فِيهِ يَهْوَنُهُ وَيَعْلَمُونَ      مطابق نازل ہوا۔ ہر ایک اس کو سمجھتا تھا اور  
 معانيه في مفرداته وتركيبه له      اس کے مفردات و مرکبات کے معانی کا علم رکھتا تھا

علامہ موصوف کا مقصد غالباً یہ ہے کہ اہل عرب بالعموم قرآن سے اس کی تعلیمات کو سمجھتے تھے  
 ورنہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہر فرد امت عربیہ کا اس کے جملہ الفاظ کے معانی اور اس کی تمام ترکیب  
 کی تفصیلات کا عالم نہیں ہو سکتا تھا۔ خود حضرت عمر فاروقؓ کے متعلق روایت ہے کہ کسی نے  
 ان سے ”وَ فَاكِهَةٌ وَأَبَا“ میں ”أَبَا“ کے معنی پوچھے، جواب دیا کہ ہم کو تکلف و تعقّب سے  
 ممانعت کی گئی ہے، ایک بار انہوں نے منبر پر یہ آیت پڑھی ”أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ“ او  
 حاضرین سے تخوف کے معنی دریافت کئے، بنی ہذیل کے ایک شخص نے کہا کہ اس کے معنی  
 تنقص کے یعنی کم کرنے کے ہیں۔ اور سندیں پیش کر پڑھا۔

تَخَوُّتَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَأْمِكًا قَرْدًا      کَمَا تَخَوُّتَ عُودَ النَّبْعِ السَّفْنُ

علیٰ ہذا ایک بار جمعہ کے خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ میں اپنے بعد جو امور سب سے اہم چھوڑ جاؤں گا ان میں مسئلہ کلامہ بھی ہے میں نے جس قدر بار بار اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا اور کسی مسئلہ کو نہیں پوچھا۔ اور اس میں آپ نے جس قدر سختی میرے ساتھ روا رکھی اور کسی مسئلہ میں روا نہیں رکھی۔ یہاں تک کہ اپنی انگلی میرے سینہ پر رکھ کر فرمایا کہ اے عمر! کیا تیرے لئے اس امر میں آیت صیغہ کافی نہیں ہے جو سورہ نسا کے آخر میں ہے لے

یہ واقعات تو حضرت عمر کے بیان کئے گئے ہیں جن کے علمی اور عقلی رتبہ سے ہم سب واقف ہیں پھر دوسرے تمام صحابہ کے متعلق یہ کیونکر دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ وہ ہر لفظ اور ہر ترکیبے قرآنی کا علم رکھتے تھے۔ ہاں ایک اجمالی مفہوم ضرور سمجھ لیتے تھے۔ مثلاً ”وفاکھتہ و ابّا“ میں ان کے لئے یہ سمجھ لینا کافی تھا کہ یہاں اللہ کی دی ہوئی نعمتوں کا ذکر ہے ”ابّا“ بھی انہیں میں سے ایک ہے۔ ہر آیت کے تفصیلی معانی تک پہنچنے کی تکلیف لازمی نہیں خیال کرنے تھے لیکن اس سے یہ اندازہ کر لینا کہ وہ بالعموم آیات قرآنی کے سرسری مفہوم پر فائق تھے صحیح نہیں ہو سکتا! ابو عبد الرحمنؓ سلمیٰ سے روایت ہے کہ صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دس آیتیں سیکھتے تھے تو جب تک ان کی علمی اور عملی حقیقت کو جان نہیں لیتے تھے آگے نہیں بڑھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ہم میں سے جب کوئی سورہ بقرہ اور آل عمران پڑھ لیتا تھا تو ہماری نگاہوں میں بڑا ہوجاتا تھا۔<sup>۱</sup> حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم میں زیادہ تر آیات محکمات ہیں جو اصول دین اور احکام شرعیہ سے تعلق رکھتی ہیں، یا انبیاء کرام اور اقوام سالفہ کے نتیجہ خیز اور عبرت انگیز قصص ہیں ان کا سمجھنا جمہور کے لئے آسان ہے۔ مگر اسی کے ساتھ آیات تشابہات اور حقائق غامضہ بھی ہیں جن کو صرف راسخون فی العلم ہی سمجھ سکتے ہیں اور صحابہ کرام میں ایسے حضرات کی کمی نہیں تھی۔ لیکن

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی نگاہوں میں اس کا علی پہلو غالب تھا +

یہاں اس بات کی تصریح کی ضرورت ہے کہ ظاہری اور عملی حیثیت کے علاوہ قرآن کریم کی نظری اور عقلی حیثیت بھی اہم ہے۔ یہ چھوٹی سی کتاب جو آسانی کے ساتھ صرف چند اجزاء میں نمایاں اور صاف لکھی جاسکتی ہے قیامت تک کے لئے امت اسلامیہ کا دستور العمل بنائی گئی ہے اور ہر زمانہ اور ہر مکان میں ان کی ہدایت کا نصاب قرار دی گئی ہے۔ اگر یہ ایسے حقائق جادووانی پر مشتمل نہ ہوتی جن کو ابد الابد تک انسانی نسلیں ختم نہیں کر سکیں گی تو کیونکر ان کا دائمی نصاب ہدایت بننے کی صلاحیت رکھتی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن سے صرف عملی نصیحت ہی لینے کی ہدایت نہیں کی گئی بلکہ اس میں تفکر اور تدبیر کی بھی تاکید فرمائی گئی ہے مثلاً

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا  
آيَاتِهِ ۝۳۸ تاکہ لوگ اُس کی آیتوں میں غور کریں +

دوسری جگہ ہے

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَقْفَالٌ ۝۳۹  
ایک اور آیت ہے

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ  
إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۝۴۰  
اور ہم نے تیری طرف قرآن اتارا تاکہ لوگوں کے لئے جو اتارا گیا ہے اس کو ان کے سامنے بیان کرے اور تاکہ لوگ اس میں تفکر کریں۔

الغرض اہل نظر کو قرآن نے اپنی آیات میں فکر و نظر کی دعوت دی ہے تاکہ وہ ان سے اپنی ہدایت لیتے اور اپنی فلاح کا راستہ نکالتے رہیں۔ فطرت کی دیگر اشاریہ کی طرح جن میں غور کرنے سے جدید اکتشافات ہوتے رہتے ہیں اور ان کے دریافت سے انسانی قومیں مت نئے منافع اور

فائدے حاصل کرتی رہتی ہیں، یہ کتاب بھی کبھی ختم ہو جانے اور تھک جانے والی نہیں ہے۔ بلکہ انسانی نسلوں کی قیامت تک رہنمائی کرتی رہیگی اور ہر زمانہ اور ہر ماحول میں ان کے سامنے ہدایت کی راہیں کھولے گی۔ اس کا دعویٰ ہے

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ۲۴  
وہ نہیں ہے مگر سارے عالموں کے لئے نصیحت  
یعنی جلد ہی نوع انسان کے لئے خواہ وہ کسی عالم، کسی ماحول، کسی زمان اور کسی مکان میں ہوں۔  
سورہ نحل میں ہے

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ۲۵  
اور ہم نے تجھ پر کتاب اتاری جو ہر شے کی تشریح ہے  
دوسرے مقام پر ”تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ“ کی بجائے ”تَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ“ اس کی صفت بیان کی  
گئی ہے۔ اس ہر شے کے بیان اور تفصیل کے لفظ سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کتاب میں ایسے  
حقائق مسطور کی تشریح ہے جن سے ہمیشہ انسانی نسلیں ہدایت کی راہیں نکالتی رہیں گی۔

یہی وجہ تھی کہ عہد رسالت میں فقہاء صحابہ اس کی آیات میں تدبیر کرتے تھے اور بعض امور کو جو  
ان کے سامنے فی الجملہ واضح نہیں ہوتے تھے خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرتے  
تھے۔ لیکن بہت کم۔ کیونکہ کثرت سوال کی آفتوں سے وہ اچھی طرح واقف تھے،

علامہ سیوطی نے اپنی مفید کتاب الاتقان فی علوم القرآن کی آخری فصل میں ان تمام تفسیری  
روایتوں کو جمع کر دیا ہے جو صحابہ کے توسط سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آئی ہیں۔ وہ  
کُل کی کُل ان کی کتاب کے بیس صفحات سے بھی کم ہیں۔ اور تنقید صحیح کے بعد تو بہت ہی تھوڑی رہ  
جاتی ہیں۔

جن صحابہ کرام سے یہ تفسیر کی روایتیں آئی ہیں ان میں سے جو حضرات  
مفسرین صحابہ خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہیں وہ خلفاء اربعہ، عبد اللہ بن مسعود، ابی

بن کعب، زید بن ثابت، اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم ہیں۔ اُن میں سے حضرات شیخین سے بوجہ ان کے تقدم عمد اور اُمور اُمت میں مشغولیت کے نہایت کم روایتیں ہیں۔ حضرت عثمان اگرچہ قرآن سے اس قدر شغف رکھتے تھے کہ رات کا بڑا حصہ کھڑے ہو کر اس کی تلاوت میں گزارا کرتے بلکہ کبھی کبھی خشوع و خضوع میں جب محویت کا عالم طاری ہو جاتا تو ایک ہی آیت کو بار بار گھنٹوں تک دہراتے رہتے مگر تفسیر کی روایتیں ان سے بھی بہت کم مروی ہیں۔ زیادہ روایتیں حضرت علی سے کی گئی ہیں جو شوق دلاتے رہتے تھے کہ لوگ قرآن سیکھیں اور سمجھیں۔ اور اپنے خطبوں میں فرمایا کرتے تھے کہ تم کو کتاب اللہ کی بابت جو کچھ پوچھنا ہے میری زندگی ہی میں مجھ سے پوچھ لو۔ کیونکہ میں علم رکھتا ہوں کہ کون سی آیت کہاں اتری، کب اتری، اور کس کی بابت اتری۔ اور دربار نبوی میں ہیں حال کی جرأت بھی زیادہ رکھتا تھا<sup>۱</sup>

حضرت عبد اللہ بن مسعود سے بھی زیادہ روایتیں آئی ہیں جو سابقین اولین میں سے تھے اور جن کا لقب بوجہ اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اکثر حاضر رہتے اور آپ کی تعلیم بھی اُٹھاتے تھے صاحب النعلین تھا۔ انھوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کی ستر سو تیس یاد کی تھیں اور اپنے تمام انداز عمل میں آپ کے ساتھ سب سے زیادہ مشابہت پیدا کر لی تھی۔ ان کی وفات ۳۳ھ میں ہوئی۔

حضرت ابی بن کعب خزرجی انصاری عہد رسالت میں کاتب وحی تھے۔ اور صحابہ میں سید القلم اور قرآن کے عالم مانے جاتے تھے۔ حضرت عثمان کے عہد میں انتقال فرمایا۔ اور انھوں نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی۔

حضرت زید بن ثابت کاتب دربار رسالت نجیہ انصار اور علماء قرآن میں سے تھے۔ اور

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عمر کے آخری رمضان میں قرآن کا جو دور فرمایا تھا اس میں شریک تھے جس کی وجہ سے عہد صدیقی میں جب قرآن ایک کتاب کی شکل میں جمع کیا گیا یہی اس کے جامع قرار پائے۔ حضرت عبداللہ بن عباس ان کی رکاب تھا مارتے تھے اور کہتے تھے کہ علماء کی تکریم اسی طرح کرنی چاہئے۔ ۳۸۰ھ میں وفات پائی۔

مگر ان دونوں حضرات یعنی ابی بن کعب اور زید بن ثابت سے تفسیریں کم مروی ہیں ، سب سے زیادہ روایتیں حضرت عبداللہ بن عباس سے آئی ہیں جن کا لقب بوجہ قرآن دانی کے جبرامت اور ترجمان القرآن تھا۔ ان کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا مانگی تھی کہ **اللَّهُمَّ فَخِّمْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّوِيلَ** اے اللہ اس کو دین کی نقاہت اور قرآن کی فہم عطا فرما۔

یہ اگرچہ صغار صحابہ میں سے تھے۔ مگر حضرت عمرؓ کی عقل و فراست اور قرآن فہمی کی وجہ سے ان کو اپنی مجلس شورے میں شریک رکھتے اور شکل امور میں رائے لیتے تھے۔ ان کا انتقال ۳۸۰ھ میں ہوا۔

ان حضرات کے علاوہ ابو موسیٰ اشعری۔ عبداللہ بن عمر۔ عبداللہ بن زبیر۔ جابر بن عبداللہ ابو ہریرہ۔ انس بن مالک اور ام المؤمنین حضرت عائشہ و بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی تفسیریں منقول ہوئی ہیں۔

اکثر صحابہ کرام بہ نظر احتیاط انہیں پر انکفا کرتے تھے جو بعض الفاظ یا آیات قرآن کی تشریح کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسموع ہوئے تھے۔ خود قرآن کی تفسیر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے تھے۔ چنانچہ ابن سیرین نے کہا ہے کہ میں نے عبیدہ سے ایک آیت کی تفسیر پوچھی تو انھوں نے کہا کہ اللہ سے ڈرو اور سیدھے چلے چلو۔ لیکن بعض صحابہ مثلاً ابن مسعود اور ابن

عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم قرآن میں تدبر اور تفکر کو ضروری سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک جو چیز ناجائز تھی وہ یہ تھی کہ بلا حقیقت کو پہنچنے اور ابھی طرح سمجھے ہوئے آیات کی تفسیر کی جائے۔ یا بعض اہل مذاہب مثلاً خارجی، شیعہ، قدری، مرجی وغیرہ جو اس وقت پیدا ہو چکے تھے ان کے عقائد کے مطابق تاویل کی جائے۔

اُس زمانہ میں تفسیر کے لئے عربی زبان، جاہلیت کے رسوم و عادات جن کو قرآن نے مٹایا ہے۔ عمد رسالت کے واقعات جن کا تعلق قرآن سے ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، اعمال، اور قضایا وغیرہ کا جاننا ضروری تھا۔ انھیں کی مدد سے آیات کی تشریح کرتے تھے۔

**اسرائیلیات** قرآن میں دینی تعلیم کے علاوہ ایسے تاریخی حقائق بھی مذکور ہوئے ہیں جن کا علم اصلاح نفوس بشری کے لئے ضروری ہے مثلاً عالم کی تکوین، آدم کی پیدائش، اور انبیاء سابقین اور اقوام گزشتہ کے واقعات۔ اور انسانی طبیعت کا خاصہ ہے کہ جب کسی شے کا ذکر سنتی ہے تو اس کے متعلق مزید معرفت کی خواہش اس میں پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے عمد صحابہ میں لوگ ان امور کو ان علماء اہل کتاب سے جو اسلام لا چکے تھے دریافت کرتے تھے۔ خود حضرت ابن عباس جبرامت بھی ابن جریر طبری کے بیان کے مطابق کعب اجار کے پاس بیٹھتے اور ان کی روایتوں کو اخذ کرتے تھے۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگاہ کر دیا تھا کہ ”اہل کتاب کے اقوال کی نہ تصدیق کرو نہ تکذیب“ مگر چونکہ ان امور کا تعلق اعمال شریعت کے ساتھ نہ تھا اس وجہ سے ان کے لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا گیا اس طرح پر اہل کتاب کی روایتیں بھی تفسیر قرآن میں شامل ہو گئیں۔ علامہ ابن خلدون نے

لکھا ہے کہ :-

بالعموم عرب نہ پہلے سے اہل کتاب تھے نہ علم رکھتے تھے۔ ان کے اوپر بدویت غالب تھی۔ جب اُن کو موجودات کے اسباب، ابتدائے تخلیق، اور اہم سابقہ کے حالات وغیرہ کے جاننے کا شوق ہوتا تو اُن اہل کتاب سے جو مسلمان ہو گئے تھے دریافت کرتے۔ یہ بھی زیادہ تر انہیں کی طرح بدوی تھے۔ اور ان امور کو اسی قدر جانتے تھے جس قدر عوام اہل کتاب۔ انہیں کے بیانات لوگوں سے منقول ہو کر آیات کی تفسیروں میں داخل ہو گئے۔ اور بوجہ اس کے کہ ان کا تعلق احکامِ شریعہ سے نہ تھا تدوین کے وقت مفسروں نے مساحت سے کام لے کر ان کی تنقید کی طرف توجہ نہیں کی اور انہیں کو کتب تفسیر میں درج کر دیا<sup>۱</sup>

عہد رسالت میں اہل کتاب میں سے جو حضرات اسلام لائے تھے ان میں سے سب سے پہلے یہودی عالم جن کو قرآن کریم نے ”اَوَّلَ مَنْ كُنَّ لَهٗمُ الْاِيَةُ اَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي اِسْرٰئِیْلَ“ کہہ کر اہل علم میں شمار کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن سلام ہیں جو ہجرت نبوی کے بعد ہی مدینہ میں اسلام لائے۔ ان کا انتقال ۳۳ھ میں ہوا۔ ان سے حضرت ابوہریرہ اور انس بن مالک نے روایت کی ہے۔

دوسرے حضرت سلمان فارسی ہیں۔ یہ اصلاً مجوس بلکہ ایک آتشکدہ کے متولی کے عزیز و رفیق تھے۔ مگر سے نکل کر ملک شام میں گئے وہاں عیسائیت اختیار کر لی۔ ایک مدت تک نصیبین اور اس کے بعد عموریہ میں رہے اور آسمانی کتابوں کا علم حاصل کیا۔ پھر عرب کی طرف آئے وادی الفراء میں بنی کلب نے غداری سے اُن کو غلام بنا لیا اور فروخت کر ڈالا۔ قسمت کی یاد دہی



سے مدینہ پہنچے۔ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام لائے  
حضرت عثمان کی خلافت میں مدائن میں وفات پائی<sup>۱۵</sup>

جس طرح حضرت بلال کو حبشیوں نے اور حضرت صہیب کو رومیوں نے اپنا قومی افتخار  
اور نمونہ بنایا اسی طرح اہل فارس نے اسلام لانے کے بعد حضرت سلمان فارسی کو اپنی قوم کا پیشتر  
قرار دیا۔ ان کے حالات میں غیر معمولی باتیں بڑھائیں اور ان کی طرف بہت سی روایتیں منسوب  
کیں۔ بالخصوص صوفیہ عجم نے جن میں سے اکثر اپنا سلسلہ ارادت ان تک پہنچاتے ہیں۔

تیسرے صحابی جن سے اس قسم کی روایتیں آئی ہیں حضرت تمیم داری ہیں جو ۹۰ھ  
میں مدینہ میں آ کر مسلمان ہوئے تھے۔ یہ نصارائے ہمن میں سے تھے۔ اور قصہ گوئی کرتے  
تھے۔ یعنی گذشتہ انبیاء اور اقوام کے حالات سناتے تھے۔ حضرت عمر کی خلافت میں ان سے  
قصہ گوئی کی اجازت طلب کی مگر انھوں نے منظور نہیں فرمایا۔ آخر میں ان کے بہت اصرار  
کی وجہ سے صرف اس قدر اجازت دی کہ جمعہ کے دن اس سے پہلے کہ میں جماعت کے لئے  
لئے نکلوں تم قصے سنالیا کرو۔ حضرت عثمان کے عہد میں ان کو ہفتہ میں دو دن کی اجازت  
مل گئی۔ چنانچہ اس اور وجہ کی روایتیں انہیں سے مروی ہیں۔

اس قصہ گوئی کی دو صورتیں ہوتی تھیں ایک قصص عامہ کہ قصاص مسجد میں مسلمانوں کے  
مجمع میں میٹھ کر ان کو دوسری قوموں کے وہ حکایات اور حالات سنا تا جو اس نے اپنے بزرگوں سے سنے  
تھے۔ دوسری قصص خاصہ جو کسی مخصوص بڑے آدمی کے سامنے بیان کئے جاتے تھے۔ عہدِ صحابہ  
ہی میں قصہ گوئی کا رواج عوام کی دلچسپی کی وجہ سے بہت بڑھ گیا۔ اور چونکہ یہ قصے کذب آمیز بلکہ

زیادہ تر بے بنیاد افسانے ہوتے تھے اس وجہ سے حضرت علی نے اپنے زمانہ میں قصہ گوؤں کو مسجدوں میں بیٹھنے کی ممانعت کر دی بجز حسن بصری کے کہ وہ سچائی کا خیال رکھتے تھے ۱۰

عہد صحابہ کے بعد روایت تفسیر میں مندرجہ ذیل حضرات نے زیادہ شہرت پائی :-  
**تابعین** عکرمہ مولے ابن عباس جو ان کے مخصوص ترین شاگرد بھی تھے۔ یہ اپنے آقا یعنی عبداللہ بن عباس۔ نیز حضرت عائشہ اور ابو ہریرہ وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ۱۱  
 وفات پائی۔

عطار بن ربیع۔ یہ حضرت عثمان، اسامہ بن زید، حضرت عائشہ، ام سلمہ، ابو ہریرہ اور بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ علماء مکہ میں فتوے کی ریاست انہیں پر منتی تھی ۱۲  
 وفات پائی۔

ضحاک بن مزاحم خراسانی۔ یہ حضرت ابن عباس۔ ابن عمر۔ زید بن ارقم اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ان کی تاریخ وفات سن ۱۳۰ ہے۔

سعید بن جبر کو فی۔ یہ ابن عباس۔ عدی بن حاتم اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ۱۴  
 سعید بن جبر کو فی۔ یہ ابن عباس۔ عدی بن حاتم اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ۱۵  
 سعید بن جبر کو فی۔ یہ ابن عباس۔ عدی بن حاتم اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ۱۶

مجاہد بن جبر۔ یہ بھی حضرت ابن عباس کے شاگرد ہیں اور زیادہ تر انہیں سے روایت کرتے ہیں۔ ۱۷  
 سعید بن جبر کو فی۔ یہ ابن عباس۔ عدی بن حاتم اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ۱۸

حسن بصری۔ یہ انس بن مالک، جندب بن عبد اللہ اور بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ۱۹  
 سعید بن جبر کو فی۔ یہ ابن عباس۔ عدی بن حاتم اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔ ۲۰

ان کے علاوہ امام سروق، زید بن اسلم، قتادہ، ابو العالیہ ربیع بن انس اور عوفی

وغیرہ اس طبقہ کے علماء تفسیر میں ممتاز ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ کا قول ہے کہ تفسیر کا علم زیادہ علماء مکہ میں تھا جو حضرت ابن عباس کے شاگرد تھے مثلاً عکرمہ، مجاہد اور عطار پھر اہل کوفہ میں جو حضرت ابن مسعود کے اصحاب تھے جیسے حسن بصری اور سروق وغیرہ،

اس عہد میں اسرائیلیات میں بہت اصناف ہوئے۔ کیونکہ عوام کا رجحان ان کی طرف بڑھ گیا تھا اور وہ اس کو علمی تحقیق سمجھنے لگے تھے کہ قرآن میں جن انبیاء اور اقوام کے قصص ہیں ان کے متعلق مزید حالات کا پتہ لگائیں۔ اس لئے جزئی سے جزئی اور چھوٹی سے چھوٹی باتیں بھی دریافت کرنے لگے۔ مثلاً سفینۂ نوح کی مقدار اور وسعت۔ اُس میں جن جانداروں کے جوڑے لادے گئے تھے ان کے اقسام۔ حضرت ابراہیم کے قصہ میں چاروں پرندوں کے انواع۔ حضرت خضر کے ذکر میں غاصب بادشاہ کا خاندان اور اس بچہ کا نام و نسب جس کو خضر نے قتل کیا تھا۔ حضرت یوسف نے جن گیارہ ستاروں کو خواب میں دیکھا تھا اُن کے نشانات و مقامات۔ حضرت موسیٰ کے واقعہ میں ان کی بیوی کے متعلق تحقیق کہ وہ حضرت شعیب کی چھوٹی بیٹی تھیں یا بڑی۔ پھر یہ کہ انھوں نے آٹھ یا دس سال کی دونوں مدتوں میں سے کون سی مدت پوری کی۔ اصحاب کھف کے نام اور ان کے کتے کے رنگ و نسل غرض اسی قسم کے سینکڑوں بلکہ ہزاروں امور کی بابت جن کو قرآن کریم نے لایعنی اور غیر ضروری ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا بحث و تفتیش کرنے لگے۔ یہی معلومات روایات کے ذریعہ سے پھیلیں اور حجت تفسیر مدون ہوئیں تو ان میں دبیج کی گئیں۔ ان روایات کا سب سے بڑا مرجع و شخص ہیں ایک کعب بن مایع جو یمن کے یہودی تھے۔ حضرت عمر کے زمانہ میں اسلام لائے اور مدینہ میں رہنے لگے۔ یہ کعب اجبار کے نام سے مشہور ہیں۔ ان سے حضرت ابن عباس اور ابو ہریرہ کے توسط سے زیادہ روایتیں آئی ہیں۔

دوسرے وہب بن منبہ، یہ بھی یمن کے یہودی مگر فارسی الاصل تھے۔ ان کی وفات صنفار میں ۱۸۰ھ میں ہوئی۔ اسرائیلیات میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ علماء ثقافت مثلاً ابن قتیبہ یا امام نووی وغیرہ نے ان کی کوئی روایت اپنی کتابوں میں درج نہیں کی۔ ابن جریر طبری نے اگرچہ ان سے قطعی پرہیز تو نہیں کیا ہے مگر بہت کم روایتیں لی ہیں۔ لیکن ثعلبی وغیرہ نے انہما کے قصوں میں زیادہ تر انہیں کی مرویات درج کی ہیں ۱۸۰ھ

یہاں اس حقیقت کا بھی ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ اس زمانہ میں عرب کے ہر حصہ سے زیادہ یہودی ثقافت یمن میں شائع تھی۔ یہی وجہ ہوئی کہ وہاں کے اہل کتاب مسلمانوں سے اس قسم کی روایتیں زیادہ منقول ہوئیں۔

**اتباع تابعین** | اس طبقہ میں بالعموم حاملین روایت کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی۔ ان میں سے جن کے نام تفسیر کے ساتھ مشہور ہوئے حسب ذیل ہیں:-

عطار بن دینار متوفی ۱۲۶ھ، مقاتل بن سلیمان متوفی ۱۵۰ھ، سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ، وکیع بن الجراح متوفی ۱۹۶ھ، سفیان بن عیینہ متوفی ۱۹۸ھ، نیز ابن جریر، اسحاق بن راہویہ، آدم بن ایاس، عبد الرزاق، اور امام مالک وغیرہ

اس طبقہ کے لوگوں نے تفسیر میں کتابیں بھی مدون کرنی شروع کیں چنانچہ تاریخوں میں ان میں سے بعض تفاسیر کا ذکر ہے، مثلاً تفسیر ابن جریر، تفسیر سفیان بن عیینہ، تفسیر وکیع بن الجراح، تفسیر شعبہ، تفسیر ابو بکر بن ابی شیبہ وغیرہ۔ مگر یہ سب کی سب فنا ہو گئیں اور ان میں سے کوئی بھی امت کے ہاتھوں میں باقی نہیں رہی۔

ان کا طریقہ بیان کیا گیا ہے کہ اپنے شیوخ سے جو روایتیں قرآن کی تفسیر میں سنتے ان کو

قلبند کر لیتے تھے۔ بڑا حصہ اسرائیلیات کا ہوتا تھا جس کی وجہ ہم پہلے ظاہر کر چکے ہیں۔ اس طبقہ میں ان روایات کے بطل کیر ابن جریج ہیں جن کی نسبت بعض ائمہ جرح و تعدیل نے تصریح کی ہے کہ روایتیں وضع کرتے تھے۔ یہ سنیہ میں اسلام لائے تھے اور سنیہ میں انتقال کر گئے۔ امام ذہبی نے لکھا ہے کہ رومی الاصل تھے۔ اور امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ ابن جریج نے ۹۰ عورتوں سے متعہ کیا تھا۔ ابن خلکان کے بیان کے مطابق سب سے پہلی تفسیر اسلام میں انھوں نے ہی مدون کی۔ تبع تابعین کا سلسلہ دوسری صدی ہجری کے خاتمہ تک پہنچتا ہے۔ اس کے بعد ان کے شاگردوں کا زمانہ آتا ہے۔ اس عہد یعنی تیسری صدی ہجری میں تدوین کتب عام ہو گئی۔ اسی میں صحاح ستہ لکھی گئیں جن میں تفسیر کی روایتیں کتاب التفسیر کے عنوان سے سورتوں کی ترتیب پر جمع کی گئی ہیں۔ ان کا بھی عام انداز وہی ہے جو ان کے اساتذہ کا تھا۔ یعنی انھوں نے جستہ جستہ الفاظ و آیات قرآن کے متعلق متقدمین سے جو روایتیں سنی ہیں ان کو درج کر دیا ہے۔ یہ روایتیں بالعموم صحابہ کرام یا ان کے تلامذہ کی ہیں خال خال ہیں جو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہیں۔ کتب صحاح ستہ کے تفسیروں کے یہ ابواب اس قدر مختصر ہیں کہ کسی سورہ کے ایک یا دو لفظوں اور کسی سورہ کی صرف ایک یا دو آیتوں کے متعلق روایات درج کی گئی ہیں۔ اگرچہ یہ روایات قرآن کی تفسیر کے لئے نہایت اہمیت رکھتی ہیں مگر خود ان سے ان کا کوئی گوشہ بھی سیراب نہیں ہوتا۔

زیادہ تر اسی زمانہ یعنی تیسری صدی ہجری میں ائمہ جرح و تعدیل نے راویوں اور روایتوں کی تنقید کی۔ تفسیری روایات کا بڑا حصہ بوجہ ان کے روادے کے ضعف کے مشکوک ثابت ہوا، کیونکہ ضحاک بن مزاحم، مقاتل بن سلیمان، ابوصالح مصری

تنقید تفسیر

محمد بن سائب کلبی، السدی، محمد بن مروان، یشر بن عمار اور عوفی وغیرہ جن سے زیادہ تر یہ روایات آئی ہیں جانچنے سے کمزور بلکہ بعض ان میں سے وضلع نکلے<sup>۱</sup>

میں پہلے کہ چکا ہوں کہ صحابہ کرام میں حضرت علی اور عبداللہ بن عباس کے نام سے تفسیر کی روایتیں زیادہ آئی ہیں اور یہی رواۃ کی کمزوری کی وجہ سے عام طور پر موضوع اور مجہول نگلیں جس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت علی کے شیعہ کی کثرت تھی جو انہیں اقوال کو زیادہ احترام اور قبولیت کی نظر سے دیکھتے تھے جو ان کے نام کے ساتھ منسوب ہوں۔ اس لئے شیعہ رواۃ بیشتر انہیں کے نام سے روایتیں کرتے تھے۔ بلکہ جوابات ان کے ذہن میں ایسی آتی تھی جس سے حضرت علی کا علمی رتبہ ظاہر ہو اس کو بھی انہیں کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔ چنانچہ ابن ابی جمہرہ نے روایت کی ہے کہ حضرت علی نے فرمایا کہ میں اگر چاہوں تو صرف فاتحہ کی تفسیر سے ستر اونٹوں کا بوجھ تیار کر دوں۔ وضع کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حضرت علی کے نام سے جو روایات کی گئی ہیں ان کی کل تعداد ۶۸۶ ہے جن میں سے ائمہ حدیث کے نزدیک اصول کی رو سے صرف پچاس صحیح ہیں<sup>۲</sup>

حضرت ابن عباس جن کی نسل سے خلفاء عباسیہ تھے مقربین بارگاہ کا مخصوص موضوع تھے۔ قرآن کریم کی کوئی آیت بلکہ کوئی لفظ خالی نہ ہوگا جس کی تفسیر میں ان سے روایت نہ کی گئی ہو ان کی کل روایتوں کی تعداد ۱۶۶۰ ہے جن میں سے امام شافعی کے قول کے مطابق زیادہ سے زیادہ سو ایسی ہیں جو صحیح مانی گئی ہیں<sup>۳</sup>

ابن عباس سے روایت کے جتنے طرق ہیں ان میں سب سے معتبر طریقہ ابن صالح عن علی

۱۔ مرآۃ التفسیر ص ۲۰ سے ۲۸ تک + ۲۳۸ ص ۲۳۸ + ۳۵۔ الملل والخل لابن حزم ج ۴

ص ۱۳۷ + ۱۳۷ ص ۱۳۷ + ۱۳۷ ص ۱۳۷ + ۱۳۷ ص ۱۳۷

بن ابی طلحہ عن ابن عباسؓ ہے۔ مگر جملہ حفاظ حدیث کا اجماع ہے کہ علی بن ابی طلحہ کی نقار حضرت ابن عباس سے ثابت نہیں ہے۔ وہ جو کچھ ان کے نام سے کہتے ہیں دراصل مجاہد اور سعید بن جبیر کی روایتیں ہوتی ہیں۔ دوسرا طریق جس کو محدثین نے شیخین یعنی امام بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق تسلیم کیا ہے "قیس عن عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس" ہے۔ مگر اس سلسلہ سے صرف چند ہی روایات ہیں۔ باقی دوسرے تمام طرق مجروح ہیں۔ جو میر عن ضحاک سخت ضعیف سلسلہ ہے۔ ابن جریر نے جو کچھ روایت کیا ہے اس میں صحت کا خیال ہی نہیں رکھا۔ کلبی کی روایتیں سب سے زیادہ کمزور ہوتی ہیں اور اس کے ساتھ جب مروان بن محمد بھی شامل ہو جائے تو یہ سلسلہ سر تا پا کذب ہو جاتا ہے۔

یہی وجوہات ہیں جن کی بنا پر بعض اکابر ائمہ نے تفسیری روایتوں کی صحت کا سرے سے انکار ہی کر دیا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل کا جو جرح و تعدیل کے امام اور بخاری و مسلم کے استاد ہیں قول ہے کہ تین کتابیں ہیں جن کی کوئی اصلیت نہیں، مغازی، ملائم اور تفسیر ہر چند کہ امام موصوف کے اس قول میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے لیکن ان کے تلاذھنے کہا ہے کہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ بیشتر حصہ ان روایات کا ناقابل اعتماد ہے۔ غالباً اس تاویل سے ان کا مشایہ ہے کہ ائمہ حدیث نے جن تفسیری روایتوں کو اصول حدیث کے مطابق صحیح قرار دیا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ جو روایتیں صحیح قرار دی گئی ہیں ان میں بھی تنقید کی ضرورت ہے۔ مثلاً القناطیر المقتطره کی تفسیر میں امام حاکم نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ قطار ایک ہزار اوقیہ کا ہوتا ہے۔ اور ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ بارہ ہزار اوقیہ کا۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے صرف

ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے مگر محدثین نے دونوں کو صحیح کہا ہے ۱۷

**مکمل تفسیریں** | تیسری صدی ہجری کے اواخر اور چوتھی صدی ہجری میں پورے قرآن کی تفسیریں لکھی گئیں۔ مثلاً تفسیر ابن جریر طبری متوفی ۳۴۰ھ، تفسیر ابن منذر

متوفی ۳۱۸ھ، تفسیر ابن ابی حاتم متوفی ۳۲۷ھ، تفسیر امام حاکم متوفی ۳۵۹ھ، تفسیر ابن حبان متوفی ۳۶۹ھ وغیرہ

ان میں سے ہر ایک نے صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے علماء سے روایات دہج کی ہیں۔ خود اپنی طرف سے کوئی بات نہیں لکھی ہے۔ بجز ابن جریر طبری کے جن کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر آیت کو نقل کرنے کے بعد اس کے ایک ایک لفظ کے معانی لکھتے ہیں۔ متقدمین کے جو اختلافات ہوتے ہیں ان کو اسناد کے ساتھ دہج کرتے ہیں۔ پھر خود ان میں سے ایک کو ترجیح دے کر اس کے وجہ لکھ دیتے ہیں۔ الفاظ سے گزر کر آیات کے مفہوم کے متعلق بھی ان کا رویہ بعینہ ہی ہے۔ کہیں کہیں استنباط مسائل اور وجوہ اعراب سے بھی بحث کرتے ہیں۔ الغرض ان کی تفسیر اسلام میں پہلی تفسیر ہے جس میں مؤلف نے اپنی دماغی کوشش اور ذہنی کاوش سے بھی کام لیا ہے، اور ہر موقع پر اس کی شخصیت نظر آتی ہے، دراصل ان کی تفسیر اس کل قرآنی علم کا مجموعہ ہے جو اس وقت تک علماء اسلام کے پاس تھا۔ امام نووی نے لکھا ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ ابن جریر طبری جیسی تفسیر کسی نے نہیں لکھی۔ امام ابو حامد اسفہرینی کا قول ہے کہ اگر کسی نے چین تک کا سفر کر کے بھی تفسیر طبری کو حاصل کر لیا تو کوئی بڑی رحمت نہیں اٹھائی۔ آج روئے زمین پر پورے قرآن کی سب سے پہلی تفسیر یہی ہے۔ یہ ام القاسم بولی جاتی ہے کیونکہ زمانہ مابعد میں جتنی تفسیریں لکھی گئیں سب کی سب اسی سے ماخوذ ہیں۔ اس میں خرابی صرف یہ ہے کہ طب و یابس ہر قسم کی



روایات درج کر دی گئی ہیں۔ لیکن چونکہ سند ہر روایت کی اس کے ساتھ ہے اس وجہ سے جانچنا نہایت آسان ہے۔ امام ابن تیمیہ کے شاگرد رشید حافظ ابن کثیر نے اسی کا خلاصہ اور تنقیح کر کے اپنی تفسیر مرتب کی ہے۔

اب تک جس قدر تفسیریں لکھی گئی تھیں وہ خالص منقولی تھیں یعنی روایات کا مجموعہ۔ لیکن چوتھی صدی ہجری میں مسلمانوں میں مختلف قسم کی علمی تحریکات

### علمی تفسیریں

پیدا ہو گئی تھیں۔ صرف و نحو۔ بلاغت و معانی۔ فقہ و اصول۔ منطق و فلسفہ۔ کلام و تصوف وغیرہ کا عام رواج ہو چکا تھا۔ ان علوم کے حاملین نے جو تفسیریں لکھیں ان میں بیشتر اپنے فنی زاویہ نظر سے الفاظ و آیات کی تشریح میں بحثیں شروع کیں۔ اور روایات کے ساتھ ساتھ اجتہاد کا دروازہ بھی کھول دیا۔ علاوہ بریں نئے نئے مذہبی فرقے بھی پیدا ہو گئے تھے۔ ان اہل مذاہب نے بھی اپنے اپنے عقائد و خیالات کے مطابق آیات کی تفسیریں کیں جن کی وجہ سے اختلافات کی بہت کثرت ہو گئی۔ اور تفسیروں کی نوعیتیں متعدد ہو گئیں۔ مثلاً زجاج اور کسائی وغیرہ نے جو صرف و نحو کے امام تھے اپنی تفسیروں میں خصوصیت کے ساتھ لفظی تصرفات اور وجوہ اعراب سے بحثیں کیں۔ ثعلبی اور ابن اثیر نے جن کو تاریخ کا ذوق تھا قصص کی تفصیلوں کی طرف رجحان رکھا۔

فقیہ ابو ابراہیم سمرقندی اور علامہ قرطبی نے فروع فقہیہ پر آیات سے استدلال میں توجہ صرف کی۔ ابو مسلم اصفہانی اور زرخشری نے معتزلی عقائد کے اثبات کی کوشش کی۔ اسفرائینی اور رازی نے اشعری اصول کے مطابق متکلمانہ بحثیں لکھیں۔ عبد القاہر جرجانی اور ابو حلال عسکری نے غلت و معانی کے لطائف ظاہر کئے۔ محی الدین ابن عربی اور واحدی وغیرہ نے تصوف کا رنگ بھرا۔ اور شبیہ مفسروں نے آیات کو اپنے مذہبی خیالات کے مطابق بنانے سے سروکار رکھا۔ غرض اس وقت سے لے کر مفتی محمد عابدہ اور سرسید احمد خاں تک ہر زمانہ کی تفسیر اس زمانہ کی علمی بحثوں

اور تھریوں سے متاثر اور ہر فرقہ کی تفسیر اس کے عقائد و خیالات کا آئینہ نظر آتی ہے۔

ان وجوہات سے اگرچہ تفسیروں میں وسعت تو بہت پیدا ہو گئی لیکن بیجا تاویلات کا بھی راستہ کھل گیا۔ اور اکثر فرقوں نے آیات قرآن کو اپنے خیالات کے مطابق اس طرح ڈھالنے کی کوششیں کیں جن کو معنوی تحریف کہنا بجا ہے۔ اس بے اعتدالی کی سب سے بڑی وجہ یہ ہوئی کہ تفسیر کے اصول نہیں متعین کئے گئے۔ علماء اصول نے جو کچھ لکھا ہے وہ الفاظ کے استعمال کے متعلق چند عام قیاسی قاعدے ہیں جو بالکل ناکافی ہیں۔ علامہ قناری نے تصریح کی ہے کہ علم تفسیر میں بجز چند امور کے اصول مطلقاً نہیں ہیں جن پر اس کی جزئیات کا مدار ہو۔  
**شرائط تفسیر** | متاخرین نے مفسر کے لئے کم سے کم پندرہ علوم جاننے کی شرط لگائی ہے لغت۔ اشتقاق۔ صرف۔ نحو۔ معانی۔ بیان۔ بدیع۔ قرأت۔ کلام

(اصول دین)۔ اصول فقہ، اسباب نزول، اقصص، ناسخ و منسوخ، فقہ اور حدیث

لیکن یہ امر غور طلب ہے کہ یہ تمام علوم مسلمانوں میں دوسری بلکہ تیسری صدی ہجری میں رائج ہوئے ہیں جس سے پہلے ہی قرآن کریم کو حضرات صحابہ و تابعین اور تبع تابعین صحیح اور بہتر طریقہ سے سمجھتے رہے۔ بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو ان علوم مشروطہ کا ماخذ خود قرآن ہے اُسی سے علماء نے ان کو نکالا ہے۔ پھر یہ نعم قرآن کے لئے شرط کیوں کر قرار دئے جاسکتے ہیں غالباً ان لوگوں کا مقصد جنہوں نے ان علوم کو شرط گردانا ہے یہ ہو گا کہ ان سے فہم قرآن میں مدد ملتی ہے۔ ورنہ ان میں سے اکثر تو قیاسی علوم ہیں جن میں لٹلے کے پہلو بھی نکل آتے ہیں۔ چنانچہ وہ مفسرین جن کی تفسیروں کو علماء نے قابل اعتراض قرار دیا ہے نہ صرف یہ کہ ان علوم سے اچھی طرح واقف تھے بلکہ اپنی تفسیروں میں ان کے اصول کو مرعی بھی رکھتے تھے۔

## کتاب تفسیر

امام ابن جریر طبری کے بعد جس قدر تفسیریں لکھی گئیں ان کو کون شمار کر سکتا ہے۔ صرف کشف الظنون میں جو ایک کتب خانہ کی فہرست ہے نو سو تفسیریں نام بہ نام مندرج ہیں۔ نواب صدیقی حسن خاں مرحوم نے اپنی کتاب اکسیر میں اس سے بھی زیادہ تفسیریں گنائی ہیں۔ اگر دنیا کے تمام کتب خانوں کی فہرستیں دیکھ کر ان کی تعداد لکھی جائے تو آج بھی یقیناً کئی ہزار تک پہنچے گی۔ اس موقع پر بہ ترتیب زمانہ چند مشہور تفسیروں کا نام لکھنا غیر مناسب نہ ہو گا۔

چوتھی صدی ہجری میں تفسیر ابوالحسن اشعری امام اہل سنت متوفی ۳۲۰ھ، تفسیر محمد بن علی اونوی متوفی ۳۸۸ھ اس کا نام استفغانی علوم القرآن ہے اور ایک سو بیس جلدوں میں ہے۔ تفسیر خلف بن احمد والی سیستان متوفی ۳۹۹ھ، یہ تفسیر بھتانی کے نام سے مشہور ہے اور سب سے بڑی تفسیر ہے۔

پانچویں صدی ہجری میں تفسیر ابن ذرک متوفی ۴۰۳ھ، تفسیر ابن ابوطالب کی متوفی ۴۳۷ھ تفسیر امام مازدی متوفی ۴۵۵ھ، تفسیر ابوسلم اصفہانی متوفی ۴۵۹ھ، تفسیر امام اسفرائینی متوفی ۴۸۷ھ، تفسیر امام الحرمین استاد امام غزالی متوفی ۴۷۸ھ، تفسیر راغب اصفہانی متوفی ۵۰۲ھ چھٹی صدی ہجری میں تفسیر امام غزالی متوفی ۵۰۵ھ، جس کا نام یا قوت التاویل ہے اور چالیس جلدوں میں ہے، تفسیر امام بغوی محی السنۃ متوفی ۵۱۶ھ، تفسیر کشاف جلالہ غفرلہ متوفی ۵۲۸ھ، تفسیر امام ابن الجوزی بغدادی متوفی ۵۹۷ھ،

ساتویں صدی ہجری میں تفسیر امام رازی متوفی ۶۰۶ھ، تفسیر شیخ محی الدین ابن عربی متوفی ۶۲۸ھ، تفسیر سخاوی متوفی ۶۴۳ھ، تفسیر بیضاوی متوفی ۶۸۲ھ

آٹھویں صدی ہجری میں تفسیر خازن شیخ علاؤ الدین علی بن محمد بغدادی متوفی ۷۲۵ھ، تفسیر بحر المحیط ابو حنیان اندلسی،

نویں صدی ہجری میں تفسیر علامہ مجدالدین فیروز آبادی صاحب قاموس متوفی ۸۱۶ھ  
تفسیر امام بلقینی متوفی ۸۲۲ھ،

اس کے بعد جو تفسیریں لکھی گئی ہیں وہ زیادہ تر انہیں تفسیروں کا خلاصہ یا التقاط ہیں۔  
ان کے نام گنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ ان چند تفسیروں کا ذکر ضروری ہے جو اپنی  
خصوصیات کے لحاظ سے اہم و اہل رکتی ہیں۔ ان میں سب سے مقدم ابن جریر طبری کی تفسیر  
ہے جس کی مختصر کیفیت ہم لکھ چکے ہیں۔ ہر زمانہ میں اہل علم اسی کو سب سے بہتر تفسیر تسلیم  
کرتے چلے آئے ہیں۔ گویا تشریح قرآن کے لحاظ سے وہی پہلی تفسیر ہے اور وہی آخری تفسیر  
ہے۔ آج تک کوئی تفسیر اس کے رتبہ کی نہیں لکھی جاسکی۔

دوسری تفسیر جس نے علماء ادب میں شہرت حاصل کی کشف ہے۔ اس کے مؤلف  
علامہ زمرخشری بلاغت و معانی کے امام تھے۔ انہوں نے اسی نوعیت سے یہ تفسیر لکھی۔ لیکن  
زیادہ زور پہلے ہی پارہ کی تفسیر میں صرف کر دیا ہے۔ مگر اس میں اپنی فن وانی کا جو مظاہرہ کیا  
ہے وہ بے نظیر ہے۔

تیسری تفسیر جو علماء معقول میں مقبول ہوئی امام فخرالدین رازی کی تفسیر کبیر ہے۔ اس میں  
طویل الذیل فلسفیانہ بحثیں ہیں۔ یہ اس زمانہ میں لکھی گئی جب عالم اسلامی میں منطق، فلسفہ اور  
علم کلام زیادہ رائج تھا۔ اس واسطے بہت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی لیکن اہل منقول نے  
اس کو پسند نہ کیا کیونکہ علاوہ اس کے کہ اس میں بعض باتیں ان کے قدیم خیالات کے مطابق  
نہیں ان کو آیات کے ساتھ ان متکلمانہ مباحث کا جو ان کے تحت میں لکھے گئے ہیں ربط  
نظر نہ آیا۔ یہاں تک کہ بعض بزرگوں نے کہہ دیا کہ ”رازی کی تفسیر میں سب کچھ ہے بجز  
تفسیر کے۔“

امام رازی نے ربط آیات کی طرف بھی جا بجا اشارات کئے ہیں۔ مگر ہر جگہ اس کا خیال نہیں رکھا ہے۔ ان کے بعد علامہ شرف الدین ابو الفضل متوفی ۷۵۵ھ نے اپنی تفسیر میں جوین جلدوں میں ہے اور تفسیر مرسی کے نام سے مشہور ہے۔ ہر ہر آیت کے باہمی ربط اور اس کے وجہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی۔ اسی عنوان پر شیخ علی مہامی متوفی ۸۲۵ھ نے جن کا مزار بمبئی میں زیارت گاہ ہے اپنی تفسیر تبصیر الرحمن لکھی۔ پھر شیخ ابراہیم بقاعی متوفی ۸۸۵ھ نے تفسیر بقاعی تالیف کی جو فی الجملہ اس سے بہتر سمجھی گئی۔ اس آخری زمانہ میں مولانا حمید الدین فراہی بھی ربط آیات کے عنوان سے تفسیر نظام الفرقان عربی زبان میں لکھ رہے تھے جو ان کے انتقال کر جانے کی وجہ سے پوری نہ ہو سکی۔ صرف اس کے بعض اجزاء شائع ہوئے ہیں۔

آیات کے علاوہ سورتوں کی ترتیب اور ان کے باہمی تناسب پر شیخ ابو حیمان نے اپنی تفسیر البرہان فی مناسبتہ ترتیب سور القرآن لکھی ہے۔ شیخ ابو الفیض فیضی اکبر آبادی متوفی ۱۰۸۵ھ کی تفسیر سواطع الالہام کسی معنوی خوبی کے لحاظ سے نہیں بلکہ صرف اس وجہ سے قابل ذکر ہے کہ غیر منقطع الفاظ میں لکھی گئی ہے۔

موجودہ دور میں شیخ جوہری طنطاوی کی تفسیر مغربی علوم کو پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہے۔ لیکن علمی لحاظ سے بہترین تفسیر شیخ محمد عبدہ کی ہے جس کی تکمیل ان کے شاگرد رشید علامہ رشید رضا دیر رسالہ المنار مصر کر رہے تھے۔ مگر افسوس ہے کہ ابھی نصف قرآن تک بھی نہیں پہنچے تھے کہ سید صاحب موصوف انتقال کر گئے۔ اور یہ مفید تفسیر ناتمام رہ گئی۔

نصاب درس کے لئے علماء اہل سنت کو صحت مفہوم اور اختصار دونوں کا لحاظ رکھتے ہوئے سب سے بہتر تفسیر جلالین ملی جو نصف قرآن تک شیخ جلال الدین محلی متوفی ۸۶۴ھ

اور بقیہ نصف شیخ جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ کی لکھی ہوئی ہے۔ اسی قسم کی مختصر تفسیر مدارک بھی ہے جو علامہ نسفی کی تالیف ہے اور بعض مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔ تفسیر بیضاوی کا ابتدائی حصہ سورہ بقرہ تک بھی پرانے مدارس میں پڑھا دیا جاتا ہے۔ بیضاوی دراصل تین اہم علمی تفاسیر کا خلاصہ ہے۔ جہاں تک معانی و بیان کا تعلق ہے کشاف سے ماخوذ ہے۔ مشکماۃ بحثیں تفسیر کبیرہ رازی سے اور حقائق و لطائف تفسیر راغب اصفہانی سے لے

**علوم قرآن** | جب سے مسلمانوں میں مختلف علوم کا رواج ہوا اسی وقت سے اہل فن نے قرآن کے ایک ایک شعبہ پر جدا گانہ بحثیں شروع کیں اور ان کے متعلق کتابیں تصنیف کرنے لگے۔ مثلاً لغات القرآن۔ اعراب القرآن۔ بدائع القرآن۔ قصص القرآن۔ احکام القرآن اور بیج القرآن وغیرہ۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے الاتقان فی علوم القرآن میں ان علوم کی اتنی انواع کا شمار کیا ہے۔ اور ان کے اوپر جو مشہور تصنیفیں ہیں ان کو گنایا ہے۔ لیکن دراصل ان انواع کی تعداد اس سے بھی زیادہ ہے اور ہر ایک بجائے خود ایک مستقل موضوع ہے جس پر تصانیف کے انبار ہیں۔ مثلاً الفاظ القرآن اس پر بہت سے علماء ادب و لغت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں سے ابو عبیدہ، ابو عمرو زاہد اور ابن درید کی کتابیں مشہور ہیں ان سب کا مجموعہ العریذی کی کتاب ہے جس کو انہوں نے اپنے استاد ابو بکر ابن الانباری کی معیت میں پورے پندرہ سال کی محنت میں تیار کیا ہے۔ آخر میں راغب اصفہانی نے مفردات القرآن لکھی جو الفاظ قرآن کے متعلق سب سے مفید تر کتاب تسلیم کی گئی ہے۔

اسی طرح اعجاز القرآن پر امام خطابی، رمانی، زملکانی، فخر الدین رازی، ابن سراج اور ابو بکر باقلانی کی کتابیں ہیں۔ اس زمانہ میں مصر کے نامور ادیب مصطفیٰ صادق رافعی نے اپنی کتاب آداب العریہ کی دوسری جلد پوری اسی عنوان پر لکھی ہے جو سب سے بہتر۔ جامع اور دلکش

تصنیف ہے۔ علیٰ ہذا اقسام القرآن، امثال القرآن، تشابہات القرآن، بہات القرآن، بلکہ آیات، الفاظ اور حروف قرآن کی تعداد وغیرہ تک کوئی عنوان ایسا نہیں ہے جس پر تصنیفیں نہ ہوں۔ یہاں تک کہ خواص القرآن یعنی آیات سے تعویذات، عملیات اور نقوش وغیرہ پر بھی تہی، امام غزالی اور یافعی وغیرہ نے کتابیں لکھ ڈالی ہیں، قرآنی علوم پر یہ کتابیں مفسروں کے لئے نہایت کارآمد ذخیرہ ہیں جن سے وہ اپنی تفسیروں میں مدد لیتے ہیں۔

**نقائص تفسیر** گزشتہ صفحات میں ان خرابیوں کی طرف جو تفسیروں میں واقع ہوئیں ضمناً اشارات کئے گئے ہیں۔ اب میں ان کے بڑے بڑے نقائص کو تفصیل وار بیان کر دیتا ہوں :-

(۱) سب سے پہلا نقص یہ ہے کہ ان مفسرین نے قرآن کی تشریح کے اصول مقرر نہیں کئے۔ علماء اصول نے جو قواعد لکھے ہیں اول تو وہ مخصوص قرآن فہمی کو پیش نظر رکھ کر نہیں مرتب کئے گئے ہیں بلکہ عام ہیں اور زیادہ تر ان کا تعلق الفاظ سے ہے، دوسرے ان کی بنا محض قیاس پر ہے جس میں ہر نقطہ پر اختلاف کی گنجائش اور غلطی کا احتمال ہے تیسرے وہ صرف چند قاعدے ہیں جو بالکل ناکافی ہیں۔ زمانہ مابعد میں امام ابن تیمیہ نے جو ترجمان القرآن کے لقب سے مشہور تھے اس ضرورت کو محسوس کر کے اصول لکھنے شروع کئے مگر نامعلوم وجوہ سے صرف تہید ہی لکھ کر رہ گئے۔ آخری زمانہ میں شاہ ولی اللہ مرحوم دہلوی نے اصول تفسیر میں ایک رسالہ فوز البکیر لکھا ہے، لیکن اس میں صرف بعض ایسے مطالب کی مختصر تشریحات ہیں جن سے فہم قرآن میں مدد مل سکتی ہے، ان کو اصول نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ وہ محدود ضوابط نہیں ہیں جن سے کوئی مخصوص

طریقہ تفسیر کا متعین ہو سکے بلکہ وہ شاہ صاحب کے فہم قرآن کی نوعیت کو ظاہر کرتی ہیں اور بس۔

الغرض تفسیر قرآن کے اصول قطعاً مرتب نہیں ہو سکے ہیں۔ حالانکہ سب سے پہلا کام یہی تھا۔ اسلئے یہ تمام تفاسیر جو لکھی گئی ہیں کسی علمی یا عقلی اصول پر مبنی نہیں ہیں۔ چنانچہ ایک ممتاز مفسر علامہ فزاری کا قول نقل کر چکا ہوں کہ "تفسیر کے لئے بجز چند معمولی قاعدوں کے اصول مطلقاً نہیں ہیں جن پر اس کی جزئیات کا مدار ہو"۔<sup>۱</sup>

(۲) ان مفسروں نے قرآن کی تفسیر کا جو طریقہ رکھا ہے وہ وہی ہے جس کے مطابق کسی انسانی کتاب کی تشریح کی جاتی ہے یعنی فاتحہ سے شروع کر کے ایک ایک آیت کی سلسلہ وار تفسیر لکھتے چلے جاتے ہیں اور خاتمہ تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس طرح آیات اور الفاظ کے معانی کی شرح تو ضرور ہو جاتی ہے مگر قرآن سمجھ میں نہیں آتا۔ یعنی اس کی کوئی تعلیم حل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کی تعلیمات اس ترتیب اور ربط کے ساتھ نہیں بیان کی گئی ہیں جس طرح انسانوں کی کتابوں میں بیان کی جاتی ہیں۔ بلکہ اس کی تعلیم متعدد سورتوں اور آیتوں میں اس کے طول و عرض میں بتدریج آنا رہی گئی ہے۔ تاوقتیکہ کسی خاص مسئلہ کے متعلق تمام تعلیمات متفرق سورتوں سے نکال کر جمع نہ کر لی جائیں اور ان کو صحیح ترتیب کے ساتھ مرتب نہ کیا جائے اس مسئلہ کی پوری قرآنی تعلیم ہرگز سمجھ میں نہیں آسکتی۔ لہذا ان تفسیروں نیز ترجموں سے جو سلسلہ بسلسلہ آیات کے ساتھ چلتے ہیں قرآنی تعلیمات کی توضیح نہیں ہو سکتی۔ فہم قرآن کے لئے ان تفسیروں کی نوعیت تقریباً وہی ہے جو فن میں کتب مفردات کی ہے جن میں حروف تہجی کی ترتیب کے ساتھ دواؤں کے نام خواص آثار اور بدل وغیرہ لکھ دئے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص ان کو پڑھ کر طیب نہیں



ہو سکتا۔ بجنہ اسی طرح ان تفاسیر و تراجم کے مطالعہ سے بھی کوئی شخص حقائق قرآنی کا عالم نہیں ہو سکتا۔

(۳) اکثر تفاسیر میں آیات و الفاظ کی تشریحات روایات سے کی گئی ہیں۔ اور تفسیری روایات کی بابت ہم کچھ چکے ہیں کہ ان کا بڑا حصہ خود محدثین کے نزدیک موضوع ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل نے جن کے اوپر حدیث کی امامت منتهی ہوئی کہہ دیا ہے کہ تفسیری روایتیں تمام تر بے اصل ہیں قصص میں اسرائیلیات لائی جاتی ہیں جو بیشتر ناقابل اعتبار ہیں۔ یہی حال اسباب نزول کی روایتوں کا ہے۔ قدیم مفسروں نے ان روایتوں کے سلسلہ اسناد بھی لکھے تھے جن سے صحیح اور غیر صحیح کی تمیز ہو سکتی تھی مگر متاخرین نے ان کو بھی حذف کر دیا۔ اور اپنی تفسیروں میں ان روایات کو بلا اسناد کے نقل کرنے لگے جس کے باعث عوام میں ان کی حیثیت مسلمات کی سی ہو گئی اور بہت سی آیتوں کی غلط تفسیر امت میں رائج ہو گئیں۔ یہی سبب ہے کہ جس قدر تفاسیر کی کثرت ہوئی گئی اسی قدر مسلمانوں کو قرآن کریم کی اصلی اور صحیح تعلیم سے بُعد ہوتا گیا۔ ان غلط تفسیروں کی بہت سی مثالیں ہم نے ایک جداگانہ مقالہ میں جمع کی ہیں جس کو امید ہے کہ جلد شائع کر سکیں گے۔

(۴) ایک خاص شکایت یہ ہے کہ ان تفسیر نگاروں نے خود اپنے دماغوں سے بہت کم محنت لی ہے الا ماشاء اللہ۔ زیادہ تر متقدمین ہی کی باتیں اور روایتیں نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ بعض بزرگ تو اس قسم کے گزرے ہیں جنہوں نے اپنی تفسیریں محض ثواب کا ذخیرہ اور جنت کا ذریعہ سمجھ کر لکھی ہیں یعنی تقریباً الی اللہ خدام قرآن میں داخل ہو گئے، بحالیکہ ان کی تفسیروں میں کوئی چیز ایسی نہیں ملتی جس پر کسی طالب قرآن کی زبان سے ان کے لئے مغفرت

کی دُعا نکلے یا جو بوجھ اپنی تصنیف کا وہ پڑھنے والوں پر ڈال گئے ہیں اُس کی کوئی تلافی ہو سکے۔ بیشتر اسی قسم کی تفسیریں تھیں جو معدوم یا متروک ہو گئیں۔ کیونکہ یہ حقیقت ہے جس کو قرآن نے سکھلایا ہے۔ کہ ”وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَا كُنْتُ فِي الْأَرْضِ“ وہی چیز دنیا میں ریگی جو لوگوں کے لئے نفع رساں ہوگی۔

جن لوگوں نے دماغ سے کام لیا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنہوں نے اپنے اپنے خاص خاص عقیدوں کو موقع بے موقع قرآن کے ذریعہ سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور بعض نے محض جدت طبع دکھائی ہے مثلاً ابن فورک نے حضرت ابراہیم کے قول ”لِيُطْمِئِنَّ قَلْبِي“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ قلبی ان کے ایک دوست تھے۔ یا ”كُطِّي السَّجَلُ لِلْحَكْتَبِ“ کی تفسیر میں بعضوں نے کہا ہے کہ سجل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب کا نام تھا۔ حالانکہ نام اللہ حدیث و تاریخ متفق ہیں کہ اس نام کا کوئی صحابی نہیں ہے۔ یا مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ کی تفسیر علی وفاطمہ اور لولو و مرجان کی تفسیر حنین رضی اللہ عنہم یا الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ کی تفسیر میں صابر سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ صادق سے صدیق۔ قانت سے عمر فاروق۔ متفقین سے عثمان غنی اور مستغفرین سے حضرت علی رضی اللہ عنہم۔ غرض اسی طرح کی سینکڑوں آیات ہیں جو ان حضرات نے مسخ کی ہیں۔ ایسی تفسیروں سے سوائے انسانی تخیلات کے آسمانی پیغام کی ماہیت نہیں سمجھی جاسکتی۔

(۵) یہ مفسرین بالعموم قرآن میں نسخ کے قائل ہیں۔ چنانچہ بہت سی محکم اور یقینی آیتوں پر بھی نسخ کے احکام لگاتے چلے جاتے ہیں۔ بلکہ جن لوگوں نے نسخ اور منسوخ پر کتابیں

لکھی ہیں ان کی تو کوشش ہی معلوم ہوتی ہے کہ جس قدر ہو سکے نسخ دکھلائیں۔ ان کے بیان کے مطابق نصف بلکہ اس سے بھی زیادہ احکامی آیات منسوخ ہیں۔ ابو بکر ابن العربی نے ان کی تعداد کو کم کر کے صرف ۲۱ آیتوں کو منسوخ قرار دیا۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اور زیادہ غور کیا تو ان کے خیال میں صرف پانچ آیتیں منسوخ ثابت ہوئیں۔ مگر وہ بھی منسوخ نہیں ہیں چنانچہ ہم نے تفصیل کے ساتھ ان کے اوپر اپنی کتاب تاریخ القرآن میں بحث کر دی ہے۔ غرض اس نسخ کے عقیدہ نے بھی تفسیروں کے اندر ایک عجیب پیچیدگی پیدا کر دی ہے۔

(۶) یہ مفسرین بہت سی آیتوں کی تفسیر میں متعدد معانی اور مختلف اقوال نقل کرتے ہیں۔ مثلاً غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ کی تفسیر میں دس قول ہیں، وَالْفَجْرِ وَكَيْلِ عَشْرِ کی متعدد تفسیریں ہیں۔ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ کی شرح میں کئی باتیں کہی گئی ہیں۔ اصْحَابُ الْاُخْدُودِ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ وہ اہل فارس تھے یا یمن کے باشندے تھے یا حبشی یا نجرانی یا شامی تھے۔ الغرض سینکڑوں الفاظ و آیات ہیں جن کی کئی کئی تفسیریں یا۔ یا کر کے لکھتے چلے جاتے ہیں۔ اور کسی ایک بات کو جزم و یقین کے ساتھ بیان نہیں کرتے۔ ان میں سے صحیح مفہوم کے فیصلہ کی قوت خود ان کے اندر مفقود ہوتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ قرآن کا مفہوم ایک اور صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، اس لئے ایسی تفسیروں سے بجائے اس کے کہ آیات کی توفیع ہو وہ اور مبہم ہو کے رہ جاتی ہیں۔

(۷) ان مفسروں کو قرآنی حقائق کی جستجو کم اور غیر متعلق اور غیر ضروری باتوں کی تلاش زیادہ رہتی

ہے۔ جنت کا ذکر ہے تو اس کے پیالوں اور آنجوروں کی تعداد کا شمار اور کوثر اور طوبے کی پیمائش کریں گے۔ دوزخ کے بیان میں اس کے طبقوں کی گہرائی اور سانپوں اور چھوڑوں کی درازی ناپیں گے۔ جنگ ہدر میں فرشتوں کے نزول کی حقیقت سمجھانے کے بجائے ان کے چہروں۔ گھوڑوں اور عاموں کے رنگ۔ اور ان کی سواری و حملہ و قتال کی کیفیت لکھیں گے۔ باجوج و باجوج کے تاریخی حالات بیان نہیں کریں گے بلکہ کوئی لکھے گا کہ ان کے قد اس درخت سے مشابہ ہیں جو ملک شام میں نظر آتا ہے اور جس کی بلندی ایک سو بیس گز ہوتی ہے اور کوئی لکھے گا کہ ان کا ایک کان اڑھنا ہے اور دوسرا پھونکا۔ اگر ان چیزوں کا موقع نہیں پائیں گے تو فصاحت و بلاغت کی لطافتیں دکھانے لگیں گے یا خیالی فلسفیانہ بحثوں میں الجھ جائیں گے۔

یہ سات بڑے بڑے عیوب و اسقام جو میں نے گنائے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں کہ موجودہ تفسیروں میں سے شاید ہی کوئی تفسیر ان سے خالی ہو۔ ان کے علاوہ اگر ان تفاسیر کی چھوٹی چھوٹی جزی خرابیوں پر نظر ڈالی جائے تو وہ حد و شمار سے باہر ہیں۔

آخر میں یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ قرآن کریم کو اگر نگاہ بصیرت سے دیکھا جائے تو وہ خود اس قدر مفصل اور مکمل کتاب ہے کہ نہ صرف یہ کہ اپنے حقائق کی تفسیر اپنے اندر رکھتا ہے بلکہ اپنے مشکل الفاظ اور اصطلاحات کی تشریح، اپنی تعلیمات کی توضیح اور اپنے سمجھنے کے اصول اور قواعد پر بھی مشتمل ہے۔ اور بجز اس کے کہ وہ عربی زبان میں ہے جس کا جاننا اس کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کسی دوسرے انسانی علم کا محتاج نہیں ہے۔ وہ نور بین ہے جس کو دیکھنے کے لئے کسی چراغ اور کسی شمع کی حاجت نہیں۔ اس کی تعلیمات کی تشریح اگر خود اسی کی تفصیلات سے کی جائے تو انسانی اوہام اور باطل کی وہ ظلمت جو

خاتمہ

اکثر کتب تفسیر میں نظر آتی ہے اس کی روشنی میں کبیر کافور ہو جائے۔ ہم اس یقین پر پہنچ چکے ہیں کہ الفاظ و الفاظ کے معانی میں جتنے اختلافات رونما ہو سکتے ہیں ان میں فیصلہ کرنے کی پوری طاقت اور حقیقی مفہوم کو متعین کر دینے کی کامل صلاحیت اس میں موجود ہے۔ اس حقیقت کی حمد اس نے بار بار تصریح کی ہے بلکہ یہ بھی وضاحت کے ساتھ بتا دیا ہے کہ کس قسم کے لوگوں کی سمجھ میں وہ آئے گا اور کون لوگ ہیں جو اس کی فہم سے محروم رکھے جائیں گے۔ چونکہ ان مباحث کو میں اپنی کتاب تعلیمات قرآن میں مفصل اور مدلل طور پر لکھ چکا ہوں اس لئے یہاں ان کو دہرانا غیر ضروری ہے۔

---

# سراج ہندی

از سید ریاست علی ندوی دارالمصنفین اعظم گڑھ

حضرات!

”سراج ہندی“ ہندوستان کے ان چند مشہور ارباب علم میں ہیں، جو اگرچہ اپنے وطن میں گنہگار ہیں، لیکن دیگر بلاد اسلامی کے افق پر آفتاب علم بن کر چمکے، اور اپنے علم کی روشنی سے اسلامی دنیا کو روشن کیا۔ وہ اپنے عہد کی اسلامی دنیا کی سب سے بڑی عدالت گاہ کے صدر نشین تھے۔ ان کے حلقہ درس سے بڑے بڑے صاحب کمال ارباب علم، اسٹاؤ وقت بن کر اٹھے، اور وہ بھی قاضی القضاۃ کے عہد پر برقرار کئے گئے۔ پھر ان کی وفات کے بعد بھی ان کی تصنیفات سے علم دین کا چراغ روشن رہا۔ اور ان کے بعد کے آنے والے علمائے اُمت نے ان کی کتابوں سے دین و مذہب کے مسائل و مباحث کے سمجھنے سمجھانے میں ان پر اعتماد کیا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ لکھتے ہیں:-

”وہ اصول فقہ و حدیث، منطق، تصوف، اور علم اخلاق کے ماہر تھے۔“

سلیمان بن محمود کفوی اعلام الاخیار میں کہتے ہیں:-

”وہ امام تھے، علامہ تھے، صاحب نظر تھے، میدان مناظرہ کے شہسوار تھے،“

بڑے ذہین اور بے مثل تھے<sup>۱</sup>۔

مجھے ”قاضی القضاۃ سراج الدین الہندی“ نام پہلی مرتبہ ۱۹۲۹ء میں ابوالعباس  
**ماخذ** احمد قلعشندی متوفی ۸۲۱ھ کی مشہور کتاب صبح الاعشی کے اس حصہ میں نظر آیا۔  
 جس میں اُس نے ہندوستان کے تمدنی و معاشرتی حالات مفصل بیان کئے ہیں۔ اُس میں ایک  
 سے زیادہ مقام پر یہ مذکور تھا :-

وذكر في مسالك الابصار عن قاضي مسالك الابصارين قاضي القضاۃ سراج الدين  
 القضاۃ سراج الدين الہندی ہندی سے مذکور ہے  
 پھر آگے چل کر اس سے زیادہ یہ تصریح ملی کہ

وقد ذكر في مسالك الابصار اسعار مسالك الابصارين قاضي القضاۃ سراج الدين  
 الہندی في زمانه نقلًا عن قاضي القضاۃ ہندی وغیرہ کی روایت سے ہندوستان  
 سراج الدين الہندی وغیرہ کے نزول کا جو ان کے زمانہ میں تھا۔ ذکر کیا ہے

قاضی القضاۃ سراج الدین ہندی کے صاحب مسالك الابصار ابن فضل اللہ عمری متوفی  
 ۷۴۹ھ کے ہم عصر ہونے سے یہ اندازہ ہوا کہ وہ بھی اسی آٹھویں صدی میں گذرے ہیں۔ او  
 پھر منصب ”قاضی القضاۃ“ سے خیال گذرا کہ شاید وہ اس عہد میں ہندوستان کے عہدہ صدر  
 جہانی پر سرفراز ہوں اور حج و سیاحت ممالک اسلامی کی تقریب سے ابن فضل اللہ اور سراج الدین  
 کی ملاقات شام میں ہوئی ہو۔ چنانچہ قلعشندی کے اُس حصہ سے جس میں ہندوستان کا ذکر آیا  
 ہے، ۱۹۳۰ء میں ایک مضمون ”ہندوستان آٹھویں صدی ہجری میں“ مرتب کرتے ہوئے میں نے  
 لکھا :-

”اس لئے قدرتی طور پر ہندوستان کے ان حالات کے متعلق قلعشندی کے دو  
ماخذ ہیں۔ ایک عرب سیاحوں کے جغرافیہ کی کتابیں۔ اور دوسرے بعض ایسے  
اہل علم کے بیانات جو ان ممالک اسلامی تک پہنچے تھے۔“

لیکن بعد میں یہ بتحقیق معلوم ہوا کہ اس عہد میں ہندوستان میں قاضی القضاۃ کے  
منصب پر سراج الدین نام کا کوئی شخص مامور نہ تھا۔ اس کے کچھ ہی دنوں کے بعد جلال الدین  
سیوطی متوفی ۹۱۱ھ کی حسن المحاضرہ میں ”السراج الہندی“ نام نظر آیا، اور اس وقت یہ  
حقیقت آشکارا ہوئی کہ قلعشندی نے صبح الاعشی میں جس قاضی القضاۃ کا ذکر مسالک الابصار  
کے حوالہ سے کیا ہے، وہ یہی ”سراج ہندی“ ہے۔ اور یہ ہندوستانی عالم، سلطنت مصر کے  
ایک بلند منصب پر فائز ہے۔

لیکن افسوس کہ حسن المحاضرہ میں محض ان کے قاضی و حنفی فقیہ ہونے کی حیثیت سے  
ان کا سرسری تعارف کرایا گیا تھا۔ اُس سے یہ عقدہ حل ہو جانے کے باوجود کہ وہ خلفائے عباسیہ  
مصر کی سیادت اور سلاطین مالیک بصریہ مصر کی سلطنت میں ایک بلند منصب پر فائز تھے۔  
پھر بھی ان کے سوانح و فضائل علمی پر تاریکی کے پردے پڑے رہے۔ یہاں تک کہ چند دن گذرے  
کہ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ کی الدر الکامنه فی اعیان المایۃ الثامنہ شائع ہوئی، اور  
ابن عماد حنبلی متوفی ۸۹۰ھ کی شذرات الذہب فی اخبار من ذہب مطبوعہ مصر ۱۳۵۱ھ نظر  
سے گذری، اور پھر مجھے مراجعہ کتب سے مجموعی طور پر یہ معلوم ہو سکا کہ ابن حجر عسقلانی ابن عماد  
حنبلی، محمود بن سلیمان کنوی، اور ملا علی قاری متوفی ۱۰۱۷ھ وغیرہ نے اس شخصیت کے پر عظمت  
چہرے سے نقاب اٹھائی ہے۔ پھر حسن اتفاق کہ اس اثنائے میں حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان



ندوی کو بھوپال کے کتب خانہ امیریہ کے دیکھنے کا اتفاق ہوا، جس میں ابن کمال پاشا متوفی ۹۴۰ھ کی طبقات الحنفیہ کا ایک قلمی نسخہ نظر سے گذرا۔ اور اس میں بھی سراج الدین ہندی کا تذکرہ موجود ملا جسے حضرت الشاذ موصوف نے اپنی بیاض میں نقل فرمایا۔ نیز اصول فقہ و عقائد کی بعض کتابوں میں مختلف علمی و مذہبی مباحث کے ذیل میں ”الشیخ العلامة سراج الدین الہندی“ کے حوالے اور اقتباسات نظر آئے۔ اسی طرح مفتاح السعادة (طاش کبریٰ زادہ متوفی ۹۶۸ھ) کشف الظنون (حاجی خلیفہ متوفی ۹۷۸ھ) اور بعض کتب خانوں کی فہرستوں سے اس کی تصنیفات کا سرخ نگاہ ابن حجر نے رفع الاصراعن قضائے مصر میں بھی ان کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن اتفاق وقت کہ وہ ان دور کی تسوید کے وقت میرے سامنے موجود نہیں،

مذکورہ بالا ماخذوں کی تصریح سے یہ اندازہ ہوا کہ سراج الدین ہندی کے جو کچھ حالات معلوم ہو سکے ہیں، وہ غیروں ہی کی زبان سے ہیں۔ خود اس ملک کی تاریخ میں جہاں وہ پیدا ہوا، تعلیم و تربیت پائی، علوم کی تحصیل سے فارغ ہوا، اور جہاں اپنی زندگی کے ۳۴، ۳۵ سال گزار دیے۔ وہاں کے فضلاء و ارباب کمال کے تذکرہ نگار ضیاء الدین برنی اور میر غلام علی آزاد وغیرہ اس کے ذکر سے خاموش ہیں۔ صرف محمود بن سلیمان کفوی کی اعلام الاخیار کی تلخیص الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ لمولانا عبدالحی فرنگی محلی میں ”عمر بن اسحق“ نام سے اور اس سے ماخوذ تذکرہ علماء ہند، اور مفتاح السعادة اور الفوائد البہیہ سے ماخوذ نزہۃ الخواطر لمولانا سید عبدالحی حرم میں ”عمر غزنوی“ اور عمر بن اسحق غزنوی کے عنوانوں سے اس کا اجمالی تعارف کرایا گیا ہے۔ اور جن میں سیوطی کا بیان بھی نقل کر دیا گیا ہے۔ اور کشف الظنون کا اجمالی حوالہ آیا ہے۔

الغرض ہمیں سراج الدین ہندی کے حالات اب تک جو کچھ معلوم ہو سکے اور خصوصاً

ان کی تصنیفات کا سُرُاع جس حد تک لگایا جاسکا۔ وہ پیش خدمت ہے۔

**نام و نسب وطن** عمر نام، والد کا نام ابھی اور دادا کا احمد ہے۔ ابو حفص کنیت اور سراج الدین لقب تھا۔ ہندوستان میں ان کے آبا و اجداد غزنہ سے

آئے تھے۔ اس نسبت سے غزنوی کہلائے۔ پھر اپنے لقب اور ہندوستان کے انتساب سے "سراج ہندی" مشہور ہوئے۔

**پیدائش تعلیم و تربیت** ۷۴۰ھ میں پیدا ہوئے۔ یہ سال ولادت خود انہی کی ایک تحریر شہادت سے مروی ہے۔ ابتدائی تعلیم و تربیت کے بعد اس عہد کے ممتاز علمائے ہند سے دہلی میں علوم کی تحصیل سے فارغ ہوئے۔

**اس عہد میں دہلی کی تعلیمی فضا** سراج ہندی، جس زمانہ میں دہلی میں علوم کی تکمیل میں مصروف تھے، یہ مقام علم و فضل کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔ اس عہد کے ایک اہل علم شیخ مبارک بن محمود انباتی (کھبائی) کے بیان کے مطابق ان دنوں یہاں ایک ہزار مدرسے قائم تھے۔ ضیاء الدین برنی اور فرشتہ نے اس عہد کے دہلی کے ایسے بہ کثرت اساتذہ کے نام گنائے ہیں، جو باکمال فضلا رہیں تھے۔ اور جن کے وجود سے علم دین کا چراغ روشن تھا۔

**اساتذہ** ان افاضل روزگار میں سے امام حبیبہ الدین رازی دہلوی، علامہ شمس الدین خطیب دہلی، ملک العلماء سراج الدین ثقفی، اور شیخ رکن الدین بدایونی

۱۵۔ الدر الکامنه ابن حجر ج ۳ ص ۱۵۴ مطبوعہ دائرۃ المعارف ۱۳۴۹ھ، شذرات الذہب ابن عساکر ج ۶ ص ۲۲۸ مطبوعہ مصر ۱۳۵۱ھ، طبقات الخفیفہ ابن کمال پاشا نسخہ قلمی ملوک کتب خانہ امیر بہوپال، ۱۶۔ صبح الاعشی ج ۵ ص ۶۹ طبع مصر، ۱۷۔ تاریخ فیروز شاہی برنی ص ۳۵۳ مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی ۱۸۶۲ھ و تاریخ فرشتہ ج ۱ مقالہ دوم ص ۱۲۱ مطبوعہ نوکشتور کھنؤ۔

قاضی سراج الدین ہندی کے اساتذہ میں سے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر کا تذکرہ خود سراج نے مصر کے اہل علم سے کیا ہے۔ اور جنہوں نے ان لوگوں کو اپنی تصنیفات میں اسی حیثیت سے روشناس کیا ہے۔ ان شیوخ کی مسند درس دلی میں بھی ہوئی تھی۔ اور یہ سب کے سب فقہ حنفی میں اپنے وقت کے استاذ مانے جاتے تھے۔

مولانا وجیہ الدین رازی دہلوی کا تذکرہ ضیاء الدین برنی نے بھی علانیٰ حمد کے ان فضلاء روزگار میں جو درس و تدریس سے فیض عام جاری کئے تھے کیا ہے (فیروز شاہی ص ۳۵۳) اور سیر اولیاء میں انہی کا ذکر وجیہ الدین پائلی کے نام سے ملتا ہے۔ یہ حضرت سلطان المشائخ نظام الدین اولیا کے حلقہ ارادت میں داخل تھے۔ عرب مؤرخین نے ان کے علم و فضل کا اعتراف "امام، ملک العلماء ببلا الدند" کے خطاب سے اور ان کے زہد و تصوف کا "زاہد" کے لقب سے کیا ہے۔ ان کے آباؤ اجداد سے ہندوستان آئے۔ اس نسبت سے رازی کہلائے۔ اور ہندوستان میں یہ خاندان اسی مردم خیز صوبہ پنجاب کے ایک قصبہ پائل (امرگڑھ ریاست پٹیالہ) کا باشندہ تھا۔ اس نسبت سے پائلی، اور عربی میں "البائلی" مشہور ہوئے۔ پھر دہلی میں ان کے حلقہ درس کے قائم ہونے کی وجہ سے دہلوی کہلائے۔ الجواہر المصنییہ میں نسبت "البائلی" کے ذیل میں ہے:-

یہ امام زاہد وجیہ الدین ہیں جو شہر دلی بلاد ہند کے ائمہ میں سے ایک ہیں۔ بتائے

رفیق اور استاذ علامہ سراج الدین عمر بن اسحق نے ان سے فقہ پڑھی، اور ان کی تعریف

کی ہے۔ وجیہ الدین کے استاذ فوسوجی ہیں اور فوسوجی نے حمید الدین ضریر سے اور

انہوں نے کروری سے فقہ پڑھی اور کروری صاحب ہدایہ کے تلمیذ تھے۔ رحمہ اللہ ج ۲ ص ۲۸۶

۱۵۰۔ الجواہر المصنییہ ج ۲ ص ۲۸۶، ۳۰۷ و فیروز شذرات الذہب ج ۶ ص ۲۲۸، الدر الکامنه ج ۳ ص ۱۵۲  
الدر البہیہ فی تراجم المصنفیہ ص ۶۰ مطبوعہ ۱۲۹۳ھ

اسی طرح "الرازی" کے ذیل میں ہے :-

"اسی طرف ہندوستان کے ملک العلماء وجیہ الدین منسوب ہیں۔ سراج الدین عمر بن اسحق نے ان سے فقہ پڑھی۔ اور وہ امام علامہ شرف الدین تونخی کے شاگرد تھے۔ اور تونخی نے امام حمید الدین ضریر بخاری سے اور انہوں نے کردری سے فقہ پڑھی اور کردری صاحب ہدایہ کے شاگرد تھے۔ رحمہم اللہ (ج ۲ ص ۲۰۹)

پھر ان کا تذکرہ اساتذہ و شاگرد سے متعلق بعینہ انہی تصریحات کے ساتھ شیخ عبد الصمد ابن ابی نقشبندی دہلوی کی طبقات حسامیہ میں آیا ہے :-

لہ۔ مولانا سید عبدالحی صاحب فزہۃ الخواطر نے "وجیہ الدین پائی" و "وجیہ الدین رازی" دو انتسابوں سے جدا کیا۔ شخصیتیں نیلی کی ہیں۔ "رازی" کے انتساب سے انھوں نے ان کے حالات "الغوابد البیہ" سے نقل کئے ہیں اور "پائی" کی نسبت سے سیرالویاء سے موصوف مرحوم کو ان دونوں کے ایک شخصیت ہونے کا شبہ شیخ عبد الصمد ابن عبد الباقی نقشبندی دہلوی کی "الطبقات الحسامیہ" کی اس عبارت سے برآ جس میں ان کے فتح کا سلسلہ تذکرہ اور تعلیم سراج کا ذکر آیا ہے۔ اور جس کا تذکرہ اوپر متن میں درج کیا گیا۔ لیکن موصوف مرحوم نے حاشیہ میں یہ لکھ کر اس شبہ کو قبول نہیں فرمایا کہ :-

صاحب کتاب (طبقات حسامیہ) نے کسی مستند کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ اس لئے مجھے یہ اشتباہ ہو گیا کہ پائی اور رازی دونوں دو شخص ہیں یا صرف ایک۔ لیکن میرا گمان ہے کہ یہ دونوں دو شخص ہیں۔  
واستداعہم۔ حمدالحی (ص ۱۷۶، ۱۷۷ مطبوعہ دائرۃ المعارف)

مگر ابوابہر المغیبیہ میں "الرازی" کے ذیل میں جو کچھ ہے۔ اس سے طبقات حسامیہ کی عبارت کی تصدیق ہو جاتی ہے اس لئے موصوف نے جس بنیاد پر اس شبہ کو دور کر دیا تھا۔ وہ قائم نہیں رہی۔ علاوہ ازیں جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا "عرب موصوف (ابن ابوالوفا، ابن عماد اور سیوطی وغیرہ) کے لئے ہوئے القاب" امام زاہد "سے ان دونوں نسبتوں کے ایک ہی وجیہ الدین کے متعلق ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ پھر سراج کی روایت سے ابوابہر مغیبیہ میں ان کے اساتذہ کا ذکر آیا ہے۔ اگر دو فاضل و شخص ہوتے تو اس کی تصریح ملتی۔ چنانچہ ابن حجر، ابن عماد، کفوی، سیوطی اور ابن کمال پاشائے جہاں ان کے اساتذہ کا ذکر کیا ہے۔ اس میں صرف وجیہ الدین رازی لکھا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وجیہ الدین کی نسبت "رازی" زیادہ مشہور تھی۔ اور بعضوں نے دہلوی بھی لکھا ہے۔ سراج کے حالات میں پائی بھی نسبت سے کسی جگہ ان کا شاگرد ہونا مذکور نہیں ہے۔ صرف ابوابہر المغیبیہ میں "ابابائی" کی نسبت کی تقریب سے اس کی تصریح میں ان کا تذکرہ کر دیا گیا ہے اور اسی میں سراج کی شاگردی کا حتمی تذکرہ آ گیا ہے۔ البتہ طبقات حسامیہ میں پائی ہی کی نسبت کے ساتھ وجیہ الدین کا نام لکھا گیا ہے۔ اور ان کے سلسلہ تلمذ میں ان کے استاد کا نام وہ ہے جو "رازی کی نسبت کے ساتھ وجیہ الدین کے استاد کا نام آتا ہے۔ ان دوہ کی بنا پر یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ رازی اور پائی دونوں نسبتیں ایک ہی وجیہ الدین کی ہیں۔ اسی مناسبت سے میں نے قدیم خاندانی وطن کی حیثیت سے "رازی" ہندوستانی وطن کے لحاظ سے پائی اور جائے قدامت کے تعلق سے "دہلوی" یہ تینوں نسبتیں قبول کر لی ہیں۔

علامہ شمس الدین خطیب دہلی اور ملک العلماء سراج الدین ثقفی کا تذکرہ بھی صاحب الجواہر المصنیع نے سراج الدین کے اساتذہ ہی کی حیثیت سے کیا ہے۔ یہ دونوں بھی شیخ ابوالقاسم تنوخی کے دامن فیض کے تربیت یافتہ تھے۔ اور جیسا کہ گذرا، تنوخی، حمید الدین ضریر اور کردری کے واسطوں سے صاحب ہدایہ کے تلمیذ تھے۔

مولانا سید رکن الدین بدایونی، بدایوں کے ایک ذی علم و معزز خاندان کے رکن تھے۔ ان کا تذکرہ عرب مرصعین کے علاوہ، ضیاء الدین برنی اور فرشتہ نے بھی کیا ہے۔ وہ شیخ الاسلام سید قطب الدین کے پوتے اور سید السادات سید تاج الدین کے برادر زادہ تھے۔ انکے صاحب زاد سید قطب الدین اور پوتے سید اعجاز الدین، بدایوں اور اودھ کے قصبات میں گزرے ہیں۔ ضیاء الدین برنی، سید رکن الدین کا نام بڑے احترام سے لیتا ہے۔ وہ پہلے دہلی میں اپنے درس و تدریس سے فیض عام جاری کئے تھے۔ پھر کٹرے کے عمدہ قضا پر سرفراز ہوئے۔ برنی ان کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ اور انہیں مرجع خاص و عام بتایا ہے۔ لکھتا ہے :-

و سید رکن الدین برادر زادہ سید تاج الدین مذکور قاضی کٹرہ بودہ است و باری تعالیٰ سید رکن الدین را جامع فضائل آفریدہ بود، و کشف و کرامت آراستہ و ہم صاحب سماع بود و ہم جدی و حالتی عجیب داشت و روزگار بزرگی او در ترک و تجرید و در اعطاء ایثار کرانہ شدہ است و مؤلف تاریخ فیروز شاہی سعادت ملاقات سید تاج الدین و سید رکن الدین رحمہما اللہ دریافتہ است و شرائط پائے بوس ایشان بجا آورده و من مثل آن سعادت بزرگوار و اوصاف سنیہ و حشمتی کہ دادہ خدا ایشان داشتند کمتر دیدہ است، سیادت ہمہ آثار است

فرزندی رسول رب العالمین ہمہ شرف و بزرگی و منقبت و جلالت است کہ اگر خواہم کہ در محامد آں سادات و سایر سادات کہ نور دیدگان مصطفیٰ و جگر گوشگان مرقعی بوده اند و ہستند چیز بی بنوسیم سرایمہ می شوم و بمعجز خویش معترف می گردم۔<sup>۱</sup>  
 نیز صاحب الجواہر المصنییہ "البدائنی" کے ذیل میں لکھتا ہے :-  
 "وہ امام علامہ رکن الدین ہیں۔ سراج الدین عمر بن اسحاق نے اپنے ملک (ہندوستان) میں اُن سے فقہ پڑھی۔ اور ان کی ستائش کی ہے۔ اور رکن الدین نے نوسوچی سے فقہ پڑھی ہے اور وہ حمید الدین ضریر کے شاگرد تھے۔ جو کردی کے واسطہ سے صاحب ہدایہ کے تلمیذ ہیں۔"

سراج الدین نے تقریباً ۳۴۴ - ۳۵۵ سال کی عمر میں  
 سفر حج، تحصیل علم حدیث  
 تقریب حج کے موقع سے ہندوستان کے باہر قدم  
 نکالا۔ اور اداسے حج و زیارت کی سعادت سے

بہرہ اندوز ہوئے۔ مکہ معظمہ میں روایت و سماع کی طرف بھی متوجہ رہے۔ نیز مولانا وجیہ الدین پانی کے دامن فیض میں تربیت پانے سے تصوف کا مذاق پیدا ہو چکا تھا۔ چنانچہ مکہ معظمہ میں شیخ شہاب الدین عمر بن محمد بن عبد اللہ سہروردی متوفی ۶۳۲ھ کی مشہور کتاب عوارف المعارف کو شیخ خضر سے جو ربط سدرہ کی مشیخت پر فائز تھے، سنا۔ نیز اس کی روایت قطب قسطلانی سے کی جنہوں نے اس کو خود شیخ شہاب الدین سہروردی سے سنا تھا۔

ورود مصر | اس کے بعد انہوں نے مصر کا رخ کیا۔ اور ابن حجر وغیرہ کے بیان کے مطابق

۳۲۸ء سے پہلے وہ قاہرہ پہنچ گئے۔

ان کے مصر کے شیوخ حدیث میں شیخ احمد بن منصور جوہری کا نام بھی آتا ہے۔ انہوں نے ۳۲۸ء میں وفات پائی۔ اس لئے قیاس چاہتا ہے کہ وہ نہ صرف ۳۲۸ء سے پہلے بلکہ ۳۲۸ء کے ختم ہونے سے بھی پہلے مصر پہنچ چکے تھے۔

اس زمانہ میں فقہ حنفی اور اس کے متعلقہ علوم کا دوسرا سراج ہندی اور فقہ حنفی نام علوم مذہبی تھا۔ شیخ مبارک کھبائی کا یہ بیان گزرا

چکا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف دہلی میں ایک ہزار مدرسے قائم تھے۔ اسی موقع پر یہ بھی مذکور ہے کہ ان میں سے صرف ایک مدرسہ شافعیوں کا تھا۔ بقیہ تمام مدرسے اخاف کے تھے۔ سراج الدین ہندوستان میں جن علماء کے حلقہ درس میں بیٹھے، وہ اپنے عہد میں ہندوستان میں فقہ حنفی کے ائمہ سمجھے جاتے تھے۔ اور ان کی سند بواسطہ صاحب ہدایہ تک پہنچتی تھی۔ اس لئے سراج ہندی، ہندوستان سے نکلنے کے پہلے ہی فقہ حنفی، اصول فقہ، کلام، منطق اور تفسیر وغیرہ میں وسیع النظر ہو چکے تھے۔

پھر ان دنوں مصر میں مذاہب اربعہ کے اعتبار سے یہ ماحول قائم تھا کہ اس وقت مصر پر ممالیک بھریہ تسلط تھے۔ جنہوں نے مصر سے ایوبی سلطنت کا خاتمہ کر کے اپنی حکومت جمائی تھی۔ حکومت ایوبیہ مذہباً شافعی تھی۔ اس لئے مصر میں ان کی حریف سلطنت قدرۃً اس مذہب کی طرف میلان طبع نہ رکھتی تھی۔ چنانچہ ممالیک بھریہ کے مشہور فرمانروا ملک

۱۔ الجواہر المفیسیہ ج ۲ ص ۲۸۴ مطبوعہ ۱۳۳۲ھ و الدر الکامنہ، شذرات الذہب والفوائد البسیہ وغیرہ بحوالہ مذکورہ بالا۔ شذرات کے مطبوعہ نسخوں "البدائی" کے بجائے "البدادی" چھپ گیا ہے +

۲۔ الدر الکامنہ ج ۱ ص ۳۱۵،

۳۔ صبح الاضحیٰ ج ۵ ص ۶۹ +

قاہرہ میرس (۳۵۸ھ - ۳۶۴ھ) نے ۳۶۳ھ میں ایک موقع پاکر فاطمی وزیر افضل امیر البحرین کی تقلید کرتے ہوئے مصر میں چاروں مذہبوں کے علیحدہ علیحدہ قاضی مقرر کر دیے۔ اور پھر رفتہ رفتہ علما ان سب پر خفی محکمہ قضاہ کو تنفق حاصل ہو گیا۔ اور خفی فقہاء، حکومت کے مذہبی عہدوں پر پیش نظر آنے لگے۔

**سراج کی روشناسی**  
**مصر کے علمی حلقہ میں**  
 اس لئے جب سراج الدین مصر وارد ہوئے تو وہ فقہ خفی میں اپنی دستگاہ کے باعث مصر کے ممتاز خفی فقہاء و قضاہ کے حلقہ میں جلد روشناس ہو گئے۔ اور اہل علم نے انہیں ہاتھوں ہاتھ لے لیا۔ خصوصاً اس لئے کہ ان کے پاس ہدایہ کی قرأت کی کئی امتیازی سندیں موجود تھیں۔ چنانچہ وہ اس تعلق سے مصر میں ”قاری الہدایہ“ کے لقب سے بھی مشہور ہوئے۔ (فہرست کتب خانہ حلیویہ مصر ج ۳ ص ۶۲) ابن حجر عسقلانی متوفی ۷۵۲ھ لکھتے ہیں :-

”قاہرہ میں ان کی آمد سنہ ۳۵۸ھ سے پہلے ہوئی تھی۔ اور وہ علم کے حامل بن کر یہاں داخل ہوئے تھے چنانچہ وہاں انہوں نے امتیاز پیدا کر لیا۔“  
 ابن عسقلانی متوفی ۷۵۹ھ کا بیان ہے :-

”وہ تقریباً سنہ ۳۵۸ھ میں قاہرہ وارد ہوئے۔ اور روایتیں سنیں اور ان کے فضائل آشکارا ہو گئے۔“

**اساتذہ مصر**  
 شیخ سراج الدین کے تکمیل علوم کا کچھ زمانہ مصر میں بھی بسر ہوا۔ خصوصاً اس زمانہ میں علم حدیث کی تحصیل زیادہ تر روایت و سماع و اجازہ کے طریقوں سے کی جاتی تھی۔ اس لئے اساتذہ حدیث میں شان امتیازی پیدا کرنے کے لئے بڑے سے بڑا



صاحب علم بھی دوسرے امتیازی اسناد رکھنے والے محدثین کے سامنے زافوے تلمذ کرتا تھا۔ سراج نے بھی یہی روش اختیار کی۔ چنانچہ مکہ معظمہ میں سماع حدیث کے بعد انھوں نے قاہرہ آکر بھی اس سلسلہ کو جاری رکھا۔ اس زمانہ میں مصر میں جلیل القدر محدثین میں سے شیخ نجیب ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن محمد موید بن علی ہمدانی مصری متوفی ۶۸۸ھ کے تلامذہ کی مسندیں بھی ہوئی تھیں۔ ابن حجر عسقلانی کا بیان ہے کہ سراج نے شیخ نجیب کے تلامذہ سے سماع حدیث کیا۔ مصر میں سراج کے داخلہ کے وقت شیخ نجیب کے تلامذہ میں سے شیخ محمد بن غالی بن نجم دیسا علی متوفی ۷۱۱ھ، ابراہیم بن علی بن یوسف ابن زرزاری متوفی ۷۱۱ھ، سراج الدین عمر بن حسین بن مکی شنطونی متوفی ۷۱۱ھ، شیخ احمد بن منصور جوہری متوفی ۷۳۸ھ وغیرہ مصر کے شیوخ حدیث تھے۔ آخر الذکر شیخ جوہری کو بہ تصریح سراج الدین کا استاد حدیث بتایا گیا ہے۔ لیکن ابن حجر کے مذکورہ بالا بیان سے قیاس ہوتا ہے کہ شیخ نجیب کے دوسرے مذکورہ بالا تلامذہ بھی سراج کے شیوخ حدیث ہوں گے۔

اس کے بعد ابن حجر کا بیان ہے کہ سراج الدین ہندی نے دیگر علوم کی تکمیل شمس الدین اصفہانی اور یوترکمانی سے کی۔ ان میں سے شمس الدین اصفہانی ابو النثار محمود بن عبد الرحمن بن احمد متوفی ۷۲۹ھ فقہ و اصول فقہ میں امام وقت سمجھے جاتے تھے۔ نیز انہیں علوم عقلیات میں کامل دستگاہ حاصل تھی۔ ان علوم میں ان کی مستند تصنیفات ہیں۔ خانقاہ قومون (قراہ مصر) کی مشیت پر فائز تھے۔ ان کی مسند درس مدرسہ عزہ قاہرہ میں بھی ہوئی تھی۔

بنو ترکمانی سے مراد شیخ فخر الدین عثمان بن ابراہیم بن مصطفیٰ ماردینی معروف بہ ابن ترکمانی متوفی ۷۳۱ھ کے دونوں صاحبزادے تاج الدین احمد متوفی ۷۴۴ھ اور علاء الدین علی متوفی ۷۵۵ھ ہیں۔

۱۔ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۶۲، ۲۔ الدر ج ۳ ص ۱۵۴، ۳۔ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۶۶،

۴۔ الدر ج ۳ ص ۱۵۴، ۵۔ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۳۵،

شیخ ابن ترکمانی بقول سیوطی اپنے عہد میں مصر میں احناف کے امام سمجھے جاتے تھے۔ اور ان کے دونوں مذکورہ بالا صاحبزادوں کے دامن بھی علم و فضل سے مالا مال تھے۔ دونوں درس و تدریس و افتاء کے علاوہ علوم فقہ، اصول، فرائض، نحو، ہیئت، منطق، اور حدیث میں مستند تصنیفات کے مالک ہیں۔ آخر الذکر مصر کے عہدہ قضا پر مامور ہوئے۔ اور ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے جمال الدین عبد اللہ ترکمانی متوفی ۷۶۹ھ عہدہ قضا پر آئے۔

شیخ سراج الدین ہندی کے بنو ترکمانی سے شرف تلمذ کے علاوہ گونا گوں گہرے تعلقات قائم ہو گئے۔ اور وہ مصر کے اس علمی خانوادہ سے مستقل طور پر وابستہ ہو گئے۔ یہاں پہنچ کر شیخ سراج الدین کی زندگی کا دوسرا دور ختم ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد وہ مختلف علمی مشاغل کے ساتھ مصر ہی میں اپنی دنیاوی اعزاز و مناصب زندگی شروع کرتے ہیں، جیسا کہ معلوم ہوا اس وقت مصر میں احناف کی قضاوت پر یہی خانوادہ ترکمانی سرفراز تھا۔ شیخ سراج الدین اسی خانوادہ سے بواسطہ شاگردی وابستہ ہوئے۔ اور پھر اسی راہ سے وہ آگے بڑھے۔ اور دولت و حشمت نے بڑھ کر ان کے قدم چومے، اور وطن سے دور دیار غیر میں ایسے اعزاز و منصب پر سرفراز کئے گئے جو اہل مصر کی نگاہ میں بھی با عظمت تھا۔ ان کے اعزاز و منصب کا آغاز ان کے استاد کے زیر سایہ ہوا۔ اور پھر استاد زادہ نے اپنا حق اخوت ادا کیا۔

قاضی علاؤ الدین ابن ترکمانی ۸۱۸ھ سے اپنی وفات ۸۵۷ھ تک مصر کے قاضی و قضا پر عسکر احناف کے قاضی القضاۃ رہے۔ اور انہوں نے اپنے غریب الوطن لائق شاگرد

۱۔ حسن المحاضر ج ۱ ص ۱۹۹، سیوطی نے قاضی علاؤ الدین ابن ترکمانی کا تذکرہ حسن المحاضر میں دو جگہ کیا ہے۔ پہلے فقہ احناف کے زعمو میں ان کے والد کے ترجمہ میں ذکر آیا ہے۔ ۱۰۱ ص میں ان کا سال وفات و اختتام زمانہ قضاوت ۸۵۷ھ لکھا ہے۔ پھر تصنف احناف کے سلسلہ میں ج ۲ ص ۱۰۷ پر ان کا نام آیا ہے۔ یہاں سال وفات ۸۵۷ھ مذکور ہے۔ تصنف مصر کے زمانوں کی تعیین کرنے سے ہی آخر الذکر زمانہ وفات ۸۵۷ھ صحیح نظر آتا ہے۔

سراج الدین کو اپنے تحت میں مقام عسکر (مصر) کی قضاوت سپرد کی۔

### نیابت قاضی القضاۃ

پھر ان کی وفات کے بعد جب ان کے صاحبزادے جمال الدین عبداللہ ترکمانی قاضی القضاۃ مصر کے منصب پر فائز ہوئے

تو انہوں نے اس ہندوستانی عالم کے اعزاز میں مزید اضافہ کیا۔ اور انہیں اپنا واحد نائب قرار دیا۔ پھر قاضی سراج الدین اپنی دانائی و ہوشمندی سے بہت جلد سلطنت کے ممتاز اعیان اور فرمانروا مصر سلطان حسن (بار اول ۷۸۷ھ - ۷۹۲ھ، بار دوم ۷۹۵ھ - ۸۰۲ھ) کے مقررین خاص میں شمار کئے جانے لگے۔ حافظ ابن حجر متوفی ۸۵۲ھ لکھتے ہیں :-

”عسکر کی قضاوت پر سرفراز ہوئے۔ اور ایک زمانہ دراز تک جمال الدین ابن ترکمانی

کے عہدہ قضا میں ان کی نیابت کرتے رہے۔“

ابن عماد حنبلی متوفی ۱۰۸۹ھ کا بیان ہے :-

”..... اس کے بعد جب علاؤ الدین ترکمانی نے وفات پائی اور ان کے صاحبزادے

جمال الدین عہدہ قضا پر آئے تو ان (سراج ہندی) کی عظمت و منزلت میں اضافہ

ہوا۔ قاضی جمال الدین نے انہیں اپنا نائب مقرر کیا۔ اور اس نیابت میں کسی دوسرے

کو ان کا شریک نہیں بنایا۔ چنانچہ انہوں نے تمام امور اپنے ہاتھ میں لے لئے اور

سلطان حسن کی نگاہ میں ان کی منزلت بڑھ گئی۔“

۱۔ الدور الکامنہ ج ۳ ص ۱۰۵ و شذرات الذهب ج ۴ ص ۷۶۸، حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۱، شذرات میں سراج کے قضا عسکر و قضاوت مصر کی نیابت کے واقعہ کا تذکرہ ابن حجر کے بیان سے کسی قدر مختلف ہے۔ شذرات میں ان کے عہدہ قضا پر آنے کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے :-

جمال ترکمانی کی نیابت کی خدمت انجام دینے کے بعد عسکر کی قضاوت پر مامور ہوئے۔ پھر اس عہدہ سے معزول کر دیئے گئے۔ اس کے بعد جب علاؤ الدین ترکمانی (اس کے بعد وہی عبارت ہے جو اوپر نقل کی گئی)۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی علاؤ الدین کے زمانہ میں ان کے لڑکے پہلے عسکر قضاوت پر مامور تھے اور سراج نے اسی زمانہ میں ان کی نیابت کی پھر سراج اس خدمت سے معزول کر دیئے گئے۔ (معزولی کا تذکرہ آگے آتا ہے) پھر علاؤ الدین کی وفات کے بعد جب جمال الدین قاضی مقرر ہوئے۔ تو سراج نے ان کی دوبارہ قاضی القضاۃ کے عہدہ میں نیابت کی۔ لیکن

## ایک ابتلا اور منصب نیابت قضا سے علیحدگی

قاضی سراج الدین ہندی اپنے منصب پر فائز تھے کہ اچانک ۷۱ھ میں ایک درباری سازش کے شکار ہو گئے۔ ان دنوں مصر میں قطب الدین

محمد بن ابوالشام بن ماضی مقدسی معروف بہ ہرماس منوفی ۷۹ھ سلطنت کے ممتاز اعیان میں سے تھا۔ خصوصاً سلطان حسن (۷۵ھ - ۷۶ھ) کے دربار میں اسے رسوخ حاصل تھا۔

اس سے اور قاضی سراج الدین سے کسی بات میں اختلاف ہوا۔ اور وہ ان کے درپے آزار ہو گیا۔ اور پھر یہ حیرت انگیز جھڑپ ہو گئی کہ سلطان حسن کی جانب سے ایک فرضی فرمان شاہی لکھ کر اس پر کسی طرح شاہی مہر ثبت کرائی۔ اور اس میں قاضی سراج الدین کی معروفتی کا حکم درج کر دیا۔ قاضی سراج الدین یہ فرمان پلتے ہی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو گئے۔

لیکن اتفاق وقت کہ اس کے بعد ہرماس سے ایک دوسرے صاحب علم ابوامامہ بن نقاش کی بھی ان بن ہو گئی۔ اور اس وقت اس جل سازی کا راز فاش ہوا۔ اور سلطان حسن تک اس کی خبر پہنچائی گئی۔ جسے وہ سن کر اس قدر برہم ہوا کہ ہرماس کو کوڑوں سے پٹوا کر قاہرہ سے جلا وطن کر دیا۔ اس طریقہ سے سراج الدین کے ایک سخت دشمن کا فتنہ دور ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۴) ابن حجر نے جو صورت لکھی ہے وہ وہی ہے جو متن میں درج کی گئی۔ کہ میرے خیال میں یہی صحیح ہے۔ اگر قاضی علاء الدین کے زمانہ میں جمال الدین ترکمانی قضا پر مامور ہوتے تو اس کا تذکرہ ان کے سوانح میں ضرور ہوتا۔ لیکن خود شذرات میں ان کے سوانح درج ہیں ان میں اس کا ذکر موجود نہیں۔ شذرات سے جو عبارت حاشیہ کی ان سطروں میں نقل کی گئی ہے وہ منتہی السعاده میں بھی ہے۔ لیکن اس میں بعد کے واقعات مندرج نہیں۔ شاید ابن عماد نے منتہی السعاده کی عبارت میں جمع کر دیں۔ اور اس سے یہ غلط فہمی پیدا کرنے والی صورت نکل آئی،

۱۔ الدر الکامد ج ۳ ص ۲۱۲، ترجمہ ہرماس دص ۱۵۵ ترجمہ سراج۔ ہرماس مصر کے اہل علم میں تھا۔ ابتداً جامعہ حاکمی کی امامت پر سرفراز ہوا۔ پھر ترقی کر کے سلطان حسن کے درباریوں میں شامل ہو گیا۔ اسے شیعہ بازی میں مہارت حاصل تھی۔ اپنی جلد گریوں سے بظاہر غیب کی باتیں بتا دیتا تھا۔ اور اس کی پیشینگوئیوں کے مطابق واقعات پیش آ جاتے تھے۔ لیکن لوگوں کو اس کی جلد گری کا یقین تھا۔ سلطان حسن کی وفات کے بعد وہ پھر قاہرہ آ گیا۔ اسی سال سے زیادہ کی عمر میں ۷۹ھ میں وفات پائی۔ ابوالعباس بن عمری اس کے شیوخ میں تھے۔ اور عماد بن کثیر نے اس کے علم و فضل کی توصیف کی ہے۔

## عہد قاضی القضاۃ پر تقرر

اس کے بعد قاضی جمال الدین بن ترکمانی کی وفات کے بعد ۷۹۶ھ میں قاضی سراج الدین ہندی، مصر کے قاضی القضاۃ کے مستقل منصب پر فائز کئے گئے۔ اور تا زندگی اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ رجنۃ العید میں حکومت کی طرف سے ان کا عالیشان محل تعمیر کیا گیا۔ اور وہ اسی میں سکونت پذیر ہو گئے۔

## محکمہ قضارت حنفیہ میں چند ترقیاں

اس اثنا میں قاضی سراج الدین کے مستحکم تعلقات مصر کے ممتاز امراء و اعیان منگلی بناشس، ابراہیم مارونی، استغابو بکری، الجای یوسفی اور اغون شاہ وغیرہ سے قائم ہو گئے۔ اور قاضی سراج الدین نے ان لوگوں کی مدد سے اپنے دور قضارت میں چند ایسی اصلاحیں کیں جن سے مصر کے محکمہ قضارت حنفیہ کا اعزاز بڑھا۔ ایویوں کے عہد میں مصر میں مذہب شافعی کو جو تفوق حاصل رہا تھا، اس کے اثرات مالیہ کے دور حکومت تک کچھ نہ کچھ باقی رہ گئے تھے۔ قاضی سراج الدین ہندی نے اپنے دور قضارت میں نہ صرف حنفی محکمہ قضارت کا رتبہ بلند کیا۔ بلکہ بعض حیثیات سے حنفی محکمہ قضارت کو شافعی محکمہ قضارت پر فضیلت دلوائی۔ دوسرے معنوں میں خلفائے عباسیہ مصر کے تعلق سے حنفی قاضی القضاۃ مصر کی عدالت گاہ، اسلامی دنیا کی سب سے بڑی عدالت گاہ قرار پاتی ہے۔ جس کی صدر نشینی کا امتیاز اس ہندوستانی عالم کو حاصل ہوا۔

قاضی سراج الدین نے قضاۃ احناف کے لئے جو امتیازات حاصل کئے وہ حسب ذیل ہیں:-  
۱۔ انہوں نے سب سے پہلے قاضی القضاۃ کے لباس کے مسئلہ پر توجہ کی۔ اس وقت تک شافعی قاضی کے لئے ایک مخصوص لباس چلا آرہا تھا۔ قاضی سراج نے فرمان سلطانی جاری کر کے اس امتیازی لباس کو حنفی قضاۃ کے لئے بھی مقرر کرایا۔ قاضی سراج الدین کا یہ اقدام مصر کے

۱۔ ان امراء میں سے اکثر کے سوانح الدرد الکامنہ وغیرہ میں موجود ہیں۔

شوافع کی نظر میں مسخّن نہ سمجھا گیا۔ یہاں تک کہ وہ اتفاقاً انہی دنوں بیمار پڑے تو عوام میں یہ شہرت پھیلی کہ یہ امام شافعی کی کرامت کا اثر ہے کہ وہ بیمار ہو کر ان کے مذہب کے قاضی کا مخصوص لباس پہننے سے معذور ہو گئے۔

۲۔ مصر کے دوسرے شہروں اور قصبوں کے لئے نائب قضاة (یعنی ہندوستان کی موجودہ برطانوی اصطلاح میں ڈسٹرکٹ جج اور سب جج) کا تقرر شافعی قاضی کی منظوری سے ہوا کرتا تھا۔ اب نائب قضاة کے تقرر کا حق بھی حنفی قاضی القضاة کو حاصل ہو گیا۔

۳۔ قاضی سراج الدین نے نائب قضاة کے عہدوں پر مصری فقہار کے بجائے شامی فقہار کو مقرر کیا۔ شاید درپردہ اس کی وجہ یہ ہو کہ قدیم اثرات سے مصری فقہار شوافع کے زیر اثر رہتے ہوں۔

۴۔ اس وقت تک مصر میں نابالغ یتیموں کا دالی قانوناً شافعی قاضی تصور کیا جاتا تھا۔ قاضی سراج الدین نے فرمان سلطانی کے رو سے مصر کے اخاف کے یتیموں کی تولیت کی خدمت حنفی قاضی کے لئے مقرر کرائی۔

۵۔ مصر کے چند بڑے اوقاف کی نظارت کی خدمت شافعی قاضی کے سپرد تھی قاضی سراج الدین نے اعیان مملکت سے ان اوقاف کے متعلق گفتگو کر کے ان میں سے خصوصاً حنفیوں کے اوقاف کی تولیت حنفی قاضی کے لئے حاصل کی۔

یوں تو قاضی سراج الدین ہندی نے درود مصر کے بعد ہی درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ لیکن سرکاری فرمان کے رو سے انہیں استاذ مصر کا منصب ان کے

جامع طولون میں درس  
تفسیر کی خدمت کا اعزاز

قاضی القضاة کے عہدہ پر آنے کے بعد حاصل ہوا۔ جب کہ مصر کے مشہور جامع طولون کے

شیخ بسطامی نے ۷۷۵ھ میں وفات پائی۔ اس وقت حکومت مصر نے ان کی جانشینی کی خدمت بھی انہیں کے سپرد کی۔ اور وہ جامع طولون میں تفسیر کا درس دینے لگے۔

**تلامذہ** | یوں اگر آٹھویں صدی کے نصف آخر پنجاہ سالہ دور کے اہل علم کے سوانح پر استقصاء سے نظر ڈالی جائے۔ تو مصر کے بہ کثرت اہل علم قاضی سراج کی صف تلامذہ میں نکلیں گے لیکن جن لوگوں کے نام ان کے سوانح میں بطور تلامذہ ملتے ہیں، ان میں شیخ صدر یاسوخی اور قاضی القضاۃ شمس الدین محمد بن احمد بن ابوبکر معروف بہ طرابلسی متوفی ۷۹۹ھ کے نام خاص مل رہے جاتے ہیں۔ ان میں سے آخر الذکر کو قاضی سراج الدین نے اپنی نیابت قضا بھی سپرد کی۔ اور پھر ان کی وفات کے بعد یہ دومرتبہ قاضی القضاۃ کے بلند منصب پر فائز ہوئے۔ نیز صاحب الجواہر المصنیۃ شیخ محی الدین ابو محمد عبدالقادر بن ابوالوفار متوفی ۷۷۵ھ نے قاضی سراج الدین کو اپنا رفیق اور استاذ لکھا ہے۔

**خدمت افتار** | قاضی سراج اپنے منصب کے لحاظ سے مصر میں مذہب حنفی کے سب سے بڑے مفتی بھی تھے۔ ان کی افتار کی خدمت کا سلسلہ اس عہدہ پر آنے سے پہلے سے جاری تھا، اور آخر عمر تک قائم رہا۔

**تصنیف و تالیف** | نیز تصنیف و تالیف کا مشغلہ جاری تھا۔ عرب مؤرخین کو اعتراف ہے کہ ان کی عبارت شگفتہ اور نصیح و بلغ ہوتی تھی۔ یوں اگر ان کی کتابیں فن و تقسیم کی جائیں تو وہ مختلف علوم تفسیر، فقہ و اصول فقہ، اختلاف

- ۱۔ الدر الکامنہ ج ۳ ص ۱۵۵۔
- ۲۔ الدر الکامنہ ج ۳ ص ۱۵۵، حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۰۱ و شذرات الذہب ج ۶ ص ۳۶۱ ترجمہ طرابلسی
- ۳۔ الجواہر المصنیۃ ج ۲ ص ۲۸۶
- ۴۔ طبقات الخفیفہ ابن کمال پاشا، ترجمہ عمر بن اسحق ملوک کتب خانہ امیرہ بیوپال، والدرد و الشذرات،
- ۵۔ الدر ج ۳ ص ۱۵۵

مذہب، کلام و عقائد اور تصوف میں نکلیں گی۔ لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی بیشتر تصنیفات فقہ و اصول فقہ میں ہیں۔ اور ان میں بھی زیادہ تر انہوں نے فقہ حنفی کی معیاری کتابوں کی شرحیں لکھی ہیں۔ اب تک ان کی جن کتابوں کا پتہ چل سکا ہے وہ مع ان کے مباحث کی تفصیل اور نسخوں کی کیفیت کے ذیل میں پیش ہیں۔ کہ وہ اصل یہی ان کی زندگی کی بہترین یادگار ہیں۔

## تصنیفات

۱۔ شرح البدیع مسمی بہ کاشف معانی البدیع و بیان مشککہ المنیع۔ اس کتاب کا تذکرہ ابن حجر، ابن عساکر، کفوی، سیوطی، ابن کمال، پاشا، طاش کبریٰ زادہ اور حاجی خلیفہ نے کیلئے۔

امام بزدوی علی بن محمد حنفی متوفی ۸۳۳ھ کی مشہور کتاب اصول، اصول فقہ کی بنیادی کتابوں میں سمجھی جاتی ہے۔ بہت سے اہل علم نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ اسی طرح علامہ آمدی سیف الدین ابو الحسن علی بن ابو علی بن محمد شافعی متوفی ۶۳۱ھ کی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام بھی مشہور تصنیف ہے۔ اور جو مطبع معارف مصر سے ۱۳۳۶ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

ابن ساعی شیخ مظفر الدین احمد بن علی بغدادی حنفی متوفی ۶۹۴ھ نے اصول کی مذکور بالا دونوں کتابوں کو جمع کر کے "بدیع النظام بین کتاب البزدوی والاحکام" نام سے ایک کتاب لکھی۔ شیخ سراج الدین ہندی نے "کاشف معانی البدیع و بیان مشککہ المنیع" کے نام سے ابن ساعی کی اسی کتاب کی شرح چار جلدوں میں لکھی ہے جس میں اصول فقہ کے مسائل کے بیان کے علاوہ اس فن کے مسائل پر شوافع و احناف کے مختلف فیہ مسائل اور ان کے اول سے بھی مفصل بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے :-



”الحمد لله الذي مهد قواعد الفقه“

شرح البدیع کی ایک  
جلد کا ایک نادر نسخہ

اب تک اس کتاب کی صرف تیسری جلد کا پتہ چل سکا ہے۔  
جو کتب خانہ خدیوہ مصر میں محفوظ ہے۔ یہ کتاب کا ایک نادر نسخہ  
ہے۔ اس کی کتابت مصنف کی زندگی ہی میں ۱۳۱۶ھ وادی الاولیٰ

۶۹ھ کو تمام ہوئی۔ کاتب کا نام ابوبکر بن عمر بن ابوبکر اصفہانی ہے۔ کتب خانہ میں اس کتاب کا  
عمومی نمبر ۲۰۹ اور فن وار نمبر ۹۶ ہے۔

شرح البدیع، کتاب التقریر  
والتجیر کے مآخذ میں

سراج الدین ہندی کی یہ تصنیف شرح البدیع  
ابن امیر الحاج متوفی ۸۴۹ھ کی کتاب التقریر  
والتجیر کے مآخذ میں سے ہے۔ کتاب التقریر ابن

ہمام متوفی ۸۶۱ھ کی کتاب التحریر کی شرح ہے۔ جو ۸۱۶ھ بولاق مصر سے شائع ہو چکی ہے اس  
میں شرح البدیع کے بکثرت حوالے آئے ہیں۔ کہیں اس کی عبارت نقل کی گئی ہے۔ کسی جگہ اس کے  
مصنف کی رایوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ اور بعض مقام پر امام ہمام اور سراج ہندی کی رایوں  
میں اختلاف ہونے کی صورت میں سراج کے مسلک کی تردید یا تائید یا توضیح کی گئی ہے ذیل  
میں اس کے بعض مباحث کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ جن سے شرح البدیع کے مباحث اور  
اسلوب بیان کا ایک سرسری اندازہ ہو سکے گا۔

تعریف اصول فقہ | علم اصول فقہ کی تعریف علمائے اصول دو مختلف قسم کے الفاظ  
میں کرتے ہیں۔ سعد الدین تقطازانی اور ابن حاجب وغیرمے

یہ تعریف کی ہے :-

العلم بالقواعد التي توصل بها اليه | یعنی اصول فقہ نام ہے ایسے قضایا کلیہ کے علم

علی وجہ التفتیق

کا، جن کے ذریعہ سے علم فقہ کی طرف تحقیقی طور پر رسائی حاصل ہو۔

دوسری طرف ابن ہمام وغیرہ الفاظ بالا کو ترک کر کے ان الفاظ میں اصول فقہ کی تحدید کرتے

ہیں :-

ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الفقه  
ایسے کلیات کا ادراک کرنا، جن سے فقہ کے استنباط کا راستہ حاصل ہو۔

ان دونوں تعریفوں میں جو بنیادی فرق ہے، وہ اصولیین کے نزدیک لفظ ”علم“ و ”ادراک“ کا ہے۔ ابن امیر الحاج نے یہ دکھایا ہے کہ جو اہل علم، اصول فقہ کی تعریف لفظ ”علم“ کے ساتھ کرتے ہیں۔ متاخرین میں سے سراج ہندی وغیرہ نے اس موقع پر ”علم“ کی تشریح ”اعتقاد چارم“ مطابق واقعہ سے کی ہے۔ اس کے بعد اس نے ابن ہمام کا مسلک بدلائل دکھائے ہوئے کہا ہے کہ یہ لوگ اس تعریف میں ”جزم و ظن“ اور ”مطابق واقعہ وغیرہ واقعہ“ ہونے کی شرط ضروری قرار نہیں دیتے۔ بلکہ محض ”ادراک“ کا وجود ہونا کافی سمجھتے ہیں خواہ وہ ظنی ہو یا قطعی، اور مطابق واقعہ ہو یا غیر مطابق واقعہ، جیسے کہ علم کلام میں فرق معتزلہ و مجسمہ کے بتدعانہ و کفر یہ عقائد و دلائل بھی کلام ہی کے اجزاء سمجھے جاتے ہیں۔

اس کے بعد ایک دوسری اصطلاحی بحث میں سراج الدین کا نام آتا ہے۔ ابن ہمام نے دلالت لفظی کی بحث میں دکھایا ہے کہ علمائے نحو کے برخلاف علمائے اصول کے

اصولیین کے نزدیک  
”جملہ“ اور ”کلام“ میں فرق

نزدیک ”جملہ“ اور ”کلام“ دونوں مترادف الفاظ نہیں ہیں۔ بلکہ ”کلام“ اپنے اطلاق کے لحاظ

سے 'جملہ' سے عام واقع ہوا ہے۔ ابن امیر الحاج نے اس کی شرح میں سراج الدین کی ذیل کی عبارت نقل کی ہے :-

”لوگوں نے ایسے غیر منظم مجموعہ کلمات پر لفظ ”کلام“ کے اعلان میں اختلاف کیا ہے۔ جیسے ”زید“ میں ، بلکہ ”وغیرہ الفاظ کسی موقع پر ایک ساتھ بولے جائیں۔ ایسی صورت میں بعض لوگوں کے نزدیک یہ مجموعہ الفاظ ”کلام“ کے جانے کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کلمہ کسی خاص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور جب اصولیین کے نزدیک محض چند الگ الگ حرفوں کے مجموعہ کو بھی کلام کہہ سکتے ہیں۔ تو ان لفظوں کا مجموعہ بدرجہ اولیٰ کلام کہا جائے گا۔ لیکن بعضوں کے نزدیک اسے کلام کہنا صحیح نہیں ہے۔

کیا امر ونہی کے اصدا  
بھی حکم میں داخل ہیں

اصولیین کا ایک یہ بھی اختلافی مسئلہ ہے کہ کیا امر ونہی کے اصدا بھی حکم میں داخل ہیں۔ اس میں مختلف ائمہ و علماء نے اصطلاح و معانی کے باریک فرقوں کے

ساتھ مختلف مسلک اختیار کئے ہیں۔ صاحب التقریر نے ان مسلکوں کو بیان کر کے شیخ سراج الدین ہندی اور سبکی کی تحریروں کے حوالہ سے اس مسئلہ کی ذیل کے الفاظ میں تشریح کی ہے۔ جس سے مسئلہ کا اصل مقصود ظاہر ہو جاتا ہے۔ کہتا ہے :-

”شیخ سراج الدین ہندی اور سبکی وغیرہ نے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ اصل نزاع ان دونوں لفظوں امر ونہی میں یہ نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک صیغہ مثلاً ”کرد“ کا اطلاق دوسرے (ضد) صیغہ ”مت کرو“ پر تمام وکما

کر دیا جائے۔ اور نہ اس میں نزاع ہے کہ ان میں کے ہر ایک کا مفہوم وہی ہے جو دوسرے کا ہے۔ کیونکہ جہاں تک مفہوم کا تعلق ہے، وہ ایک دوسرے سے علحدہ (صند) واقع ہوئے ہیں۔ بلکہ اصل نزاع اس میں ہے کہ کیا امر کے ذریعہ کسی کام کے وقوع پذیر ہونے کا حکم دینا، بعینہ یہ ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے کو روک دینے کی (بھی) ممانعت کی گئی ہے۔ تو اس میں جمہور کا مسلک اثبات میں ہے۔ (مثلاً اگر کہا گیا کہ کھڑے ہو جاؤ تو اس کے یہ معنی بھی ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ بیٹھے اور لیٹے مت رہو۔“

اس مسئلہ میں جن لوگوں نے جمہور اصولیین سے علحدہ شاہراہ اختیار کی ہے۔ ان میں امام غزالی بھی ہیں۔ ان کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ امر کا مفہوم اُسی تک محدود رہے گا۔ اُس کے صند پر حاوی نہ ہوگا۔ وہ اس مسئلہ کی تفریع میں کہتے ہیں کہ مثلاً خدا کے کلام میں طلب قیام و ترک قعود کی مثال صحیح نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خدا کا کلام واحد ہوتا ہے۔ وہ امر ہو گا یا نہی وعدہ ہو گا یا وعید۔ اس کے جواب میں سراج الدین وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ اس میں شک نہیں کہ اللہ کا وہ کلام اپنی ذات کے اعتبار سے تو واحد ہی رہے گا۔ لیکن اپنے متعلقات کے لحاظ سے متعدد سمجھا جائیگا۔ اور غیریت کے متعلق جو ہماری گفتگو ہے۔ وہ اسی لحاظ سے ہے۔“

اسی طرح شوافع و احناف کے مختلف فیہ اصولی مسائل مفہوم مخالف  
**مسئلہ مفہوم مخالف** اور اس کے جزئیات میں سراج الدین کی بعض اور تفصیلی بحثیں

ہیں۔ (دیکھو ج ۱ ص ۱۳۶، ۱۴۵ وغیرہ)

۱۔ تقریر ج ۱ ص ۳۲۱، ۳۲۲۔

## کبار و صغائر کی تفصیل

اصول فقہ میں راوی و شاہد کی روایت و شہادت کے قبول کرنے نہ کرنے کے سلسلہ میں دیگر شرائط کے ساتھ

ایک قید یہ بھی لگائی جاتی ہے کہ وہ نہ کبار کا ارتکاب کرتا ہو اور نہ اصرار کے ساتھ صغائر کا مرتکب رہتا ہو۔ اور نہ اس سے ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں التزام و عہد سے سرزد ہوتی ہوں، جو عموماً متانت و ثقاہت اور طبعی تہذیب و شائستگی کے منافی ہوں۔ اس سلسلہ میں کبار اور ثقاہت کے منافی افعال کا ذکر آتا ہے۔ صاحب تقریر نے اولاً وہ حدیثیں نقل کی ہیں جن میں شرک، قتل نفس، اور قذف محصنہ وغیرہ سات جہرام گناہ گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ حدیث کی مختلف کتابوں سے متفرق حدیثوں کو جمع کرنے کے بعد سراج الدین کی شرح بدیع سے ایک اقتباس نقل کرتا ہے جس میں اس مسئلہ کی مزید توضیح کی گئی ہے۔ شرح بدیع کی عبارت حسب ذیل ہے :-

’کبار میں اہل علم نے ذیل کی چیزیں بھی داخل کی ہیں، جیسا کہ شیخ سراج الدین ہندی کی شرح بدیع میں مذکور ہے۔ قمار بازی، فضول خرچی، سلف صالح (صحابہ و تابعین) کی شان میں بدگوئی (خصوصاً) صحابہ کی شان میں بدکلامی، اور مال و دولت اور دین میں فساد کر کے ملک میں فساد کی کوشش کرنا، حاکم کا حق سے پھر کر فیصلہ کرنا اور دو نمازوں کو بلا عذر ملانا۔“

اسی طرح اسلامی اخلاق و روحانی شایستگی کے منافی افعال میں شرح بدیع کے حوالہ سے ذیل کی چیزیں شمار کی گئی ہیں :-

”اور جو چیزیں بلند اخلاق (المروءة) کے منافی ہیں، ان میں اولاً وہ صغائر ہیں جو طبیعت کی خست پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے ایک لقمہ کا چرا لینا، یا حدیث

کی روایت پر اجرت لینا، جیسا کہ شرح بدیع میں مذکور ہے۔ اور اس میں بعض چیزیں ایسی داخل ہیں جنہیں اگرچہ اسلام نے (ضرورتاً) مباح کیا ہے (مگر وہ دراصل بلند معیار اسلامی اخلاق کے منافی ہیں) جیسے بازار میں (کھلے راستوں پر راہ چلتے) کھانا، راستہ میں پیشاب کرنا۔ اور ایسے چھوٹے پیشوں کو اختیار کرنا جو سنجیدہ اصحاب کے شایانِ شان نہیں۔ (بشرطیکہ ان کا وہ آبائی پیشہ نہ ہو)

**مسئلہ اجتہاد نبوی** | اصولیین کا یہ بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ کیا آنحضرت صلعم ایسے مسائل میں جن میں کوئی وحی نازل نہ ہوئی ہو، آپ خود اجتہاد فرماتے تھے۔ اور کسی پچھلی وحی پر قیاس فرما کر آپ حکم لگادیتے تھے۔ اس میں مختلف لوگوں نے مختلف رائے اختیار کی ہیں۔ احناف کا بقول ابن ہمام مختار مذہب یہ ہے کہ آنحضرت صلعم اولاً وحی کا انتظام فرماتے تھے۔ اگر خاص اس مسئلہ سے متعلق کوئی وحی نازل نہ ہوتی تو آپ اپنے ملکہ نبوت سے اجتہاد فرماتے تھے۔ اور اس اجتہاد میں غلطی کا امکان نہ تھا۔ کیونکہ مجتہدین کی اجتہادی غلطی کے جو اسباب ہوتے ہیں۔ علم نبوی کے لئے ان کے وجود کا امکان نہ تھا۔ ہر حال میں وہ نتیجہ امت کے لئے واجب العمل اور خطا سے پاک ہوتا تھا۔ کیونکہ عام مجتہدین کے برخلاف آپ گناہوں سے معصوم اور منسلالت و گمراہی سے پاک تھے۔ اگر آپ کا اجتہاد منسلالت و غلطی کے خلاف کوئی فضیلہ کر سکتا تھا تو وحی کا سلسلہ قائم تھا۔ اللہ تعالیٰ اس کی اصلاح میں وحی نازل فرما سکتا تھا۔ اور بعض موقعوں پر ایسی صورت پیش بھی آئی تھی۔ اس لئے اگر کسی صورت واقعہ میں بغیر نص کے آپ نے کوئی حکم فرمایا، اور اس کے مخالف وحی نازل نہیں ہوئی، تو اس کے دوسرے معنی یہ تھے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی تصدیق فرمادی،

لیکن دوسری طرف بعض لوگ انتظار دجی وغیرہ کی شرط نہیں لگاتے اور آپ کے اجتہاد مطلق کے قائل تھے۔ اس مسلک کو صاحبِ تقریر نے سراج الدین کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے :-

”اور سراج الدین کی شرح بدیع میں ہے کہ ”یہ کہا گیا ہے کہ آپ کو شرعی حکموں لڑائیوں اور دینی کاموں کے بارے میں بغیر کسی تحدید اور انتظار دجی کی قید لگائے اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل تھا۔ اور یہی مذہب عام اصولیین، اور امام مالک، شافعی، احمد اور عام اہل حدیث کہے۔ اور یہی ابو یوسف سے بھی منقول ہے۔“

اس کے بعد صاحبِ تقریر نے سراج کے اس بیان کے اس حصہ سے اختلاف کیلئے کہ امام احمد بن حنبل اور قاضی ابو یوسف کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس کے نزدیک قاضی ابو یوسف اور امام احمد وغیرہ آپ کے اجتہاد کے صرف ان مسائل میں قائل ہیں جن میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اور پھر یہ تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف بھی محض اجتہاد نبوی کے جواز یعنی اختیار حاصل ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔ ورنہ کسی نے آپ کے لئے اس اجتہاد مطلق کو واجب نہیں قرار دیا ہے۔

**۲۔ شرح المغنی**، یہ اصول فقہ میں سراج کی دوسری کتاب ہے۔ اس کا تذکرہ ابن حجر، سیوطی، طاش کبریٰ زادہ، ابن عماد، کفوی اور حاجی خلیفہ نے کیا ہے۔

المغنی، فن اصول میں شیخ جلال الدین عمر بن محمد بخاری نجدی حنفی متوفی ۴۵۰ھ کی مشہور کتاب ہے مختلف اہل علم نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ قاضی سراج کی یہ شرح دو جلدوں میں ہے کتاب کی ابتداء ان الفاظ سے ہوتی ہے۔

”الحمد لله الذی نور قلوب العلماء بنور ہدایتہ وشرح صدورہم

بفوز عنایتہ<sup>۱۵</sup>

کتب خانہ خدیویہ مصر میں اس کے تین نسخے موجود ہیں۔ ایک نسخہ کی صرف پہلی جلد ہے اس میں خطبہ موجود نہیں۔ نسخہ کا نمبر فن دار ۱۰۱ اور عمومی نمبر ۲۰۹۵ ہے۔

دوسرا نسخہ بھی شرف مں ناقص ہے۔ اس کا فن دار نمبر ۱۱۸ اور عمومی ۲۱۱۲ ہے۔

تیسرے نسخہ کی دونوں جلدیں مکمل ہیں۔ اور اسی سے یہ حقیقت آشکارا ہوئی کہ اس شرح کا نام المنیر الزاھر من الفیض الباھر ہے، اس کے اس نام کا تذکرہ کسی نے نہیں کیا، یہ نسخہ ۱۷۸۹ھ یعنی مصنف کی وفات کے صرف ۲۵ برس بعد کا لکھا ہوا ہے۔ فن دار نمبر ۱۵۸ اور عمومی ۴۶۷۷ ہے۔

۳۔ شرح المنار، اس کا تذکرہ صرف ملا علی قاری متوفی ۱۰۱۳ھ نے کیا ہے۔ اصول فقہ میں حافظ نسفی ابو البرکات عبد اللہ بن احمد متوفی ۸۱۷ھ کی مشہور کتاب منار الانوار ہے، جو بارہا چھپ چکی ہے۔ اس کی شرح پر تین ہندوستانی علماء نے قلم اٹھایا۔ سب سے پہلے قاضی سراج ہی نے اس کی شرح لکھی۔ پھر ابو الفضائل محمود بن محمد دہلوی نے اس کی شرح لکھی۔ اس کے بعد ملا جیون نے مشہور کتاب نور الانوار لکھی۔ جو آج بھی عربی مدرسوں کے نصاب میں داخل ہے، سراج کی شرح کے کسی نسخہ کا پتہ کسی کتب خانہ میں نہیں چلا۔

۴۔ اللوامع فی شرح جمع الجوامع اس کا نام بھی صرف ملا علی قاری نے لیا ہے۔ یہ شاید تاج الدین بسکی متوفی

۸۷۷ھ کی جمع الجوامع پر نقد ہو۔

۱۵۔ کشف الظنون ج ۲ ص ۴۷ ذکر المغنی

۱۶۔ فرست کتب خانہ خدیویہ ج ۲ ص ۲۶۷

۱۷۔ " " " " ج ۳ ص ۶۳ و الجواہر المصیbie ج ۲ ص ۱۶۲



علم فقہ میں ان کی حسب ذیل کتابیں ہیں :-

۵۔ شرح الزيادات - یہ امام محمد کی زیادات کی شرح ہے۔ کفوی، ابن کمال پاشا اور طاش کبری زادہ نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ کتاب مکمل نہ ہو سکی تھی۔

۶۔ شرح الجامعین، امام محمد کی جامع صغیر و کبیر کی بھی انھوں نے شرح لکھی، ابن کمال پاشا، طاش کبری زادہ اور حاجی خلیفہ نے تذکرہ کیا ہے۔ یہ بھی نامکمل رہ گئی تھی۔

۷۔ شرح البدایہ مسیبہ التوشیح، ابن حجر، طاش کبری زادہ، ابن کمال، اور حاجی خلیفہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ یہ بھی نامکمل تھی۔

۸۔ شرح البدایہ، صاحب ہدایہ برہان الدین علی بن ابو بکر مرغینانی متوفی ۵۹۳ھ نے ہدایہ کا جو اختصار البدایہ کے نام سے خود کیا تھا۔ سراج نے اس کی بھی شرح لکھی۔ جو چھ اجزاء میں تھی۔ ابن حجر، ابن کمال اور طاش کبری زادہ نے ذکر کیا ہے۔

## ۹۔ زبدۃ الاحکام فی اختلاف الائمۃ الاربعۃ الاعلام،

یہ مستقل تصنیف ہے۔ موضوع اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے۔ کفوی، ابن کمال، اور حاجی خلیفہ کے یہاں ذکر آیا ہے۔

اس کا ایک نسخہ خدیویہ میں ہے۔ جس کا فن دار نمبر ۲۱۵ اور عمومی ۱۱۴۲ ہے۔

## ۱۰۔ العزۃ المنیفۃ فی ترجیح ابی حنیفہ

ابن کمال، کفوی اور صاحب مقتل نے تذکرہ کیا ہے، اس میں مذہب حنفی کے ترجیحی

پہلو دکھائے گئے ہیں۔

۱۱۔ کتاب فی فقہ الخلاف۔ اس کا بھی تینوں مذکورہ بالا ماخذوں میں ذکر آیا ہے۔

۱۲۔ شرح المختار فی الفروع، یہ شاید ابو الفضل مجد الدین حنفی متوفی ۷۸۳ھ کی المختار فی الفروع کی شرح ہو۔ اس کا ذکر صرف ملا علی قاری نے کیا ہے۔

۱۳۔ المشاعر فی الفقہ و فرع مجردہ، اس کا ذکر صرف ابن کمال کی طبقات الحنفیہ میں آیا ہے۔

۱۴۔ الشامل فی الفروع، اس کا تذکرہ کفوی سیوطی اور حاجی خلیفہ نے کیا ہے۔

۱۵۔ لطائف الاسرار و وعدۃ الناسک و المناسک، ملا علی قاری نے نام لیا ہے۔

۱۶۔ فتاویٰ سراجیہ، یہ مجموعہ فتاویٰ، سراج کے مصر میں جن قبول حاصل کرنے کا ایک واضح ثبوت ہے۔ ان کی وفات کے دو ڈھائی سو برس کے بعد ایک اہل علم شیخ محمد بن عبد اللہ غزنی ترمذی متوفی ۱۰۷۷ھ نے سراج کے فتوؤں کا مجموعہ "فتاویٰ سراجیہ" کے نام سے فقہی ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا تھا۔

اس کا ایک نسخہ خدیویہ کے ایک مجموعہ کتب (جس کا فن وار نمبر ۴۱۰ اور عمومی ۱۳۳۷

لے۔ ترمذی، دسویں صدی کے ممتاز صاحب تصنیف اہل علم ہیں تھے۔ ان کی کئی کتابیں خدیویہ مصر میں محفوظ ہیں (ج ۳ ص ۱۳۸، ۱۳۹)

(ہے) میں موجود ہے۔ اس کی ابتداء ان الفاظ سے ہوتی ہے :-

”بجملۃ اللہ ویا جامع الشتات“

مرتب نے اس میں کہیں کہیں بعض مسائل ”قلت“ کی تفریق قائم رکھ کر بڑھائے ہیں۔ اس کے بعد فتاویٰ سراجیہ کو ایک دوسرے صاحب علم، شیخ محمد بن حسین بن علی طوری حنفی قادری نے ایک دوسری ترتیب کے ساتھ نئے سرے سے اس طبع مدون کیا کہ اس سے مسائل کا نکالنا آسان ہو جائے۔ اور اسے الفواکھ الطوریہ فی الحوادث المصریہ کے نام سے موسوم کیا۔ یہ کتاب دو جلدوں میں ہے۔ اس میں بھی بعض مسائل قاضی سراج کے فقروں سے امتیاز رکھتے ہوئے بڑھائے گئے ہیں۔

اس کتاب کے دو نسخے خدیویہ میں محفوظ ہیں۔ پہلا نسخہ ۲۵ رثوال ۱۱۳۸ھ کا ہے۔ اس کا فن وار نمبر ۳۲۰ اور عمومی ۱۲۴۷ ہے۔

دوسرے نسخے کا نمبر ۶۱۷ فن وار اور ۱۶۷۵ عمومی ہے۔

۱۷۔ تفسیر سراج الدین، علم تفسیر میں سراج کی صرف یہی ایک کتاب دریا ہو سکی ہے۔ اس کا تذکرہ صرف حاجی خلیفہ نے کیا ہے (ج ۱ ص ۳۱۰) سراج کے سوانح میں اس کا تذکرہ موجود نہیں۔ گمان ہوتا ہے کہ شاید ان کے کسی تلمیذ نے ان کے درس تفسیر میں اسے اطلاق کیا ہو۔

اسی طبع عقائد میں ان کی صرف ایک کتاب ہے۔

۱۸۔ شرح عقیدۃ الطحاوی، امام ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی حنفی متوفی ۳۲۱ھ

کا ایک رسالہ ”عقائد طحاوی“ کے نام سے ہے جس میں مذہب اہل سنت کی تشریح کی گئی

۱۔ فرست کتب خانہ خدیویہ ج ۳ ص ۱۱۳، فتاویٰ سراجیہ کا ذکر کسی اور جگہ نظر سے نہیں گذرا۔

۲۔ ج ۱ ص ۳۰

ہے۔ قاضی سراج نے اسی کی شرح لکھی ہے اور اپنی کتاب ایک مقدمہ، چند ہمت اور ایک تتمہ میں منقسم کی ہے۔ اور مقدمہ میں دس تنبیہات ہیں۔ صرف حاجی خلیفہ نے اس کا تذکرہ کیا ہے

(ج ۲ ص ۱۱۸)

اس کا ایک نسخہ خدیوہ مصر میں موجود ہے۔ کاتب کا نام محمد انیس خرطوطی ہے۔ رسالہ ۲۹ شعبان ۱۲۶۱ھ کو تمام ہوا ہے۔ فن دار نمبر ۲۳۵ اور عمومی ۱۶۳۸۲ ہے۔

یہ شرح اصل رسالہ عقیدۃ الطحاوی کے ساتھ ۱۳۱۱ھ میں قازان سے چھپ چکی ہے۔ اور اب تک سراج کی صرف یہی ایک کتاب ہے جو چھپ سکی ہے۔ علم تصوف میں ان کی تین کتابوں کا پتہ چلا ہے۔

## ۱۹۔ لوائح الانوار فی الرد علی من انکر علی العارفین،

لاحی قاری نے ذکر کیا ہے۔

۲۰۔ کتاب فی التصوف، کفوی، ابن کمال، اور صاحب مفتاح نے تذکرہ کیا ہے۔

۲۱۔ شرح نایبہ ابن الفارض، اس کا تذکرہ کفوی، سیوطی، ابن کمال، ابن عمار، صاحب مفتاح، اور حاجی خلیفہ نے کیا ہے۔ شیخ ابو حفص عمر بن علی بن فارض حموی متوفی ۶۳۲ھ کا لغتیہ قصیدہ نایبہ موسومہ نظم السلوک اپنی بعض خصوصیات کے لحاظ سے چھٹی صدی سے دسویں گیارہویں صدی تک

۱۔ خدیوہ مصر ج ۳ ص ۳۰۔ ۲۔ مجمع المطبوعات العربیہ والمغربیہ یوسف الیاس سرکیس ج ۲ کالم ۱۲۲۳، ۱۳۷۹، ۱۳۷۹۔ ۳۔ ممکن ہے یہ رسالہ لوائح الانوار ہی ہو۔ اس صورت میں تصوف میں تین کے بجائے دو کتابیں ہوں گی۔ ۴۔ یہ قصیدہ دامر بنگشال کی تصنیف اندر جرمن ترجمہ کے ساتھ ۱۸۵۵ء میں وائنا سے شائع ہو چکا ہے۔ ۵۔ مجمع المطبوعات العربیہ، ابن کمال پاشا کی طبقات الخفییہ کے قلمی نسخہ میں قصیدہ نایبہ کے بجائے قافیہ لکھا گیا ہے۔ جو نسخہ کی غلطی ہے۔

اہل علم کا موضوع بنارہا۔ ایک طرف وہ اپنے محاسن شعری کی وجہ سے بہترین منظومات میں شمار کیا گیا کہ اس کا ہر شعر لفظی صنائع و بدائع، اور تبحر و ترجیح کا حامل ہے۔ لیکن دوسری طرف اپنے بعض معنوی اعتبار سے اہل علم میں اختلاف کا موضوع بن گیا۔ اس میں وحدۃ الوجود وغیرہ متصوفانہ مسائل کے علاوہ خداوند تعالیٰ کی ذات پاک کے لئے ضمیر مومنٹ استعمال کی گئی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس پر بکثرت موافقانہ و مخالفانہ شرحیں لکھی گئیں جنہیں حاجی خلیفہ نے شمار کرایا ہے۔ اور اسی وجہ سے ابن الفارض کے متعلق علماء و صوفیہ کے دو گروہ ہو گئے ایک نے اس کی تفسیق و تکفیر کی، تو دوسرے نے اُسے درجہ ولایت تک پہنچا دیا۔

قاضی سراج الدین نے بھی اپنے ذوق تصوف کے لحاظ سے اس قصیدہ کی طرف توجہ کی اور اس کی شرح لکھی۔ اور بقول ابن حجر و ابن عماد وہ ابن الفارض اور اس کے گروہ کی طرف عصبيت کی حد تک مائل تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے زمانہ قصارت میں ابن الفارض کے ایک سخت مخالف اور مشہور ادیب شہاب الدین ابوجملہ احمد بن یحییٰ تلمسانی حنبلی متوفی ۷۷۶ھ کی، جس نے جوابی نعتیہ قصائد بھی لکھے تھے۔ سخت سرزنش کی۔ اور ان کا یہ طرز عمل خصوصاً خاں کی نظر میں مستحسن نہ سمجھا گیا۔

تصنیفات کی مذکورہ بالا تفصیل سے اندازہ ہوا ہوگا کہ قاضی القضاۃ سراج الدین ہندی کی اکثر کتابیں کتب خانہ خدیویہ میں قلمی محفوظ ہیں بکتخانہ کے یہ نسخے نادر الوجود ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا صرف ایک ہی نسخہ معلوم ہو سکا ہے جو اُس میں موجود ہے۔ ورنہ عربی کتابوں کے مشہور کتب خانے برٹش میوزیم، انڈیا آفس، کتب خانہ مشرقی باغی پور، کتب خانہ آصفیہ

حیدرآباد، کتب خانہ رام پور اور پوہار لائبریری وغیرہ میں سے کسی جگہ اس کی کسی کتاب کا کوئی نسخہ موجود نہیں۔ ان میں سے صرف ہانکی پور کے کتب خانے میں ایک نامعلوم مصنف کی ایک کتاب ”فتاویٰ سراجیہ“ ہے۔ لیکن جیسا کہ فہرست نگار نے دکھایا ہے۔ وہ نسخہ علی بن عثمان اوشی فرغانی کے مطبوعہ نسخہ فتاویٰ سراجیہ سے ملتا جلتا ہے۔ اسے قاضی سراج کا مجموعہ فتاویٰ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

**عادات و اخلاق** قاضی سراج الدین کے سوانح نامہ میں رہ جائینگے اگر ان کے محاسن اخلاق کے ذکر سے انہیں خالی رکھا گیا۔ وہ اپنے دور میں ذی علم صاحب مرتبت شخصیت کے مالک تھے جنہیں بساط سیاست کے مہروں کی چالوں سے بھی سابقہ رہتا تھا۔ لیکن انہوں نے انسانیت کے اعلیٰ صفات کا دامن کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ ان کے سوانح نگاران کی خوش خلقی، نرم خوئی و دیگر محاسن اخلاق کی ستائش کے ساتھ ان کا یہ واقعہ خاص طور پر بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز ہونے کے بعد محکمہ قضائے احناف کے لئے جو اصلاحات و امتیازات جن امرار کے توسط سے حاصل کئے کبھی ان کی بھی انہوں نے بیجا پاسداری نہیں کی۔

امرائے دولت میں سے الجبای یوسفی سے انہیں خصوصاً حنفیوں کے اوقاف و اگزار کرانے میں بڑی مدد ملی تھی۔ لیکن ایک معاملہ میں جب انہی دونوں اس کے مقابلہ میں امر حق سے چشم پوشی کرنے کی نوبت آئی، تو سراج نے اسے ایک لمحہ کے لئے گوارا نہیں کیا۔ اور ان کے نقطہ نظر سے جو راہ عمل صحیح نظر آئی۔ اسے اختیار کر کے الجبای یوسفی کی سخت مخالفت کی۔ اور اس کے خلاف آواز اٹھا کر ہنگامہ برپا کر دیا۔ اور بالآخر الجبای یوسفی کو اپنے اقدام سے باز آنا پڑا۔

## وفات

ہندوستان کا یہ آفتاب کمال ۷ رجب ۱۷۷۳ء کو قاہرہ مصر میں غروب  
ہوا۔ اور وہی اس کی ابدی خوابگاہ قرار پایا۔

سراج ہندی اور ہندوستان | اگرچہ ہمیں اس کی کوئی تصریح نہیں ملی کہ ہندوستان  
کے اس نامور فرزند کو یہاں سے جدا ہو کر کچھ بھی

لوٹنا نصیب ہوا یا نہیں۔ لیکن ہمیں اس کے متعلق یہ معلوم ہے کہ اُس کے دل میں اپنے  
وطن کی یاد تازہ رہی۔ صبح الاعشیٰ میں ہندوستان کے متعلق اس کی جو روایتیں ہیں۔ ہم  
انہیں نہ صرف اُس عہد کے ہندوستان کی صحیح معاشی و معاشرتی تصویر سمجھتے ہیں بلکہ  
انہیں اس کے وطن سے محبت کی زندہ یادگار سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ اُن بیانون سے  
آج بھی اس کے حب وطن کی خوشبو آرہی ہے۔

۱۔ الدر الکامنہ ج ۳ ص ۱۵۵، حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۰۰، مفتاح السعاده ج ۲ ص ۵۹، شذرات الذهب  
ج ۶ ص ۲۲۹، طبقات المحنفین ابن کمال ترجمہ ابن اسحق وغیرہ، محمود بن سلیمان کفوی نے سال وفات ۱۷۷۳ء  
لکھا ہے۔ لیکن یہ نہ صرف دوسری روایتوں کے مقابل میں شاذ ہے۔ بلکہ قصائد مصر کے زمانہ تقریر و کلام  
کے جو سین ہیں۔ ان سے بھی مختلف ہے۔ اس لئے یہ سنہ قطعی صحیح نہیں، معجم المطبوعات العربیہ سرکاریں میں  
بھی سال وفات صحیح درج نہیں ہے۔

# مُسْلِمَانِ سَلَفْ اَوْ جَمْعِ وَمُطَالَعَةِ کِتَبِ کَاشِفِ

قاضی احمد میان اختر جوناگڑھی

محرم حضرات !

مسلمانانِ سلف کی علمی خدمات، اور کتابوں کی نسخ و کتابت اور نشر و اشاعت کی سرگرم کوششوں کے موضوع پر ایک سلسلہ مضامین میرے پیش نظر رہا ہے، جس میں سے دو ایک مضامین اب تک شائع ہو چکے ہیں، سلسلہ کی اور تیس کافرنس کے اجلاس مفہم میں فن و راقہ پر ایک مقالہ پیش کیا گیا تھا وہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی تھی، اسی طرح موجودہ مقالہ بھی اسی موضوع سے متعلق ہے۔ اور بھی بعض اہم چیزیں اس موضوع سے تعلق رکھتی ہیں جن کا بیک وقت احاطہ کرنا دشوار ہے۔ تاہم میں خیال کرتا ہوں کہ اگر یہ سلسلہ جاری رہا تو جستہ جستہ اس پر لکھتے رہنے کا موقع ملا تو فرزندِ انِ اسلام کی علمی کوششوں کی تفصیلات ہمارے سامنے آجائیں گی۔

میں نے اپنے اس مقالہ میں چند امور پر روشنی ڈالی ہے جو حسب ذیل ہیں :-

۱۔ عہدِ اسلام میں تدوین و تالیف کتب ،



۲۔ جمع کتب کا شوق

۳۔ وقف کتب

۴۔ مطالعہ کتب کا شوق

ان چاروں امور سے متعلق تاریخ و ادب کی کتابوں میں جو جو حالات و واقعات مل سکے ہیں ان کو یکجا جمع کر دیا گیا ہے۔ اس طرح مسلمانان سلف کی نہضت علیہ سے متعلق بہت سی مطبوعہ اور کارآمد معلومات مہیا ہو گئی ہیں۔ اس مضمون کے مکمل ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ابھی متعدد عنوانات باقی ہیں جن کے متعلق کافی شواہد ہم پہنچانے کی ضرورت ہے تاہم سر دست جو کچھ مواد ہاتھ آیا ہے اس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ مسلمانان سلف نے اسلام اور محض اسلام کی تعلیمات کی بدولت علم کی ترقی میں اس قدر نمایاں حصہ لیا کہ اس کی نظیر دنیا کی کوئی قوم پیش نہیں کر سکتی۔

اسلام نے علم کی فضیلت پر زور دیا ہے، بھالت کی مذمت بیان کی ہے اور تحصیل علوم کو اپنے پیروں کے لئے لازمی قرار دیا ہے، اس لحاظ سے مذاہب عالم میں اسلام پہلا مذہب ہے جو علم کا حامی اور سرپرست ہے جس نے بنی نوع انسان کو ذہنی اور عقلی ترقی کی تحریکیں و ترغیبات دی اور اپنے پیدا کرنے والے کی معرفت کا دار و مدار علم ہی پر رکھ دیا۔ علم کے فضائل اور اس کی تحصیل کے بارہ میں آیات قرآنی اور احادیث نبوی بکثرت وارد ہیں جن سے تعلیم یافتہ حضرات بخوبی واقف ہیں، اس لئے ان کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان احکام نے مسلمانوں کو طلب و تحصیل علم پر اس قدر آمادہ کر دیا تھا کہ وہ دنیا میں اس سے زیادہ اہم کام کوئی نہ سمجھتے تھے۔ اسی کو انہوں نے اپنا اڑھنا اور بچھونا بنالیا تھا، اور اسی کی جستجو میں وہ ہر شہر و دیار میں مارے مارے پھرتے تھے۔ اسی

کے واسطے انہوں نے اپنے گھر بار اور وطن مالوف کو خیر باد کہا اور اپنی تمام عمر اسی کے پیچھے فنا کر دی۔ پیردانِ اسلام کے اس علمی شغف اور طلب علم کے لئے اپنے تئیں وقف کر دینے کی مثال تاریخِ عالم میں نہیں ملتی۔ ہمارے اس دعوے کے ثبوت میں اسلامی تاریخِ دسیر اور انساب و رجال کے ضخیم دفتر کھلی ہوئی شہادت مے ہے ہیں۔ بہر حال طلب علم کا یہی جذبہ تھا جس نے نہ صرف عربوں کو بلکہ ان تمام قوموں کو جنہوں نے مذہبِ اسلام قبول کیا، کتابوں کا ایسا گرویدہ بنا دیا کہ وہ کتابیں پڑھنے، جمع کرنے اور لکھنے میں اپنی زندگی کا بہترین حصہ صرف کرنے لگے۔ جب ہم ادب اور تاریخ کی کتابوں میں مسلمانانِ سلف کے ذوقِ علمی اور محبتِ کتب کے حالات پڑھتے ہیں تو عیشِ عیش کرتے ہیں اور ہیں ان شیدایانِ علم کے کارنامے حیرت اور استعجاب میں ڈال دیتے ہیں۔ کتابوں کی تھنیلست سے متعلق عربی ادب کی کتابوں میں متعدد اقوال و اشعار موجود ہیں جن کو نقل کرنا طوالت سے خالی نہیں ہے اس لئے ہم سب سے پہلے اسلام میں تصنیفِ کتب کے آغاز کو بیان کرتے ہیں۔

## عہدِ اسلام میں تدوین و تالیف کتب کا آئینہ

اسلام میں تالیف کتب سے پہلے اہل عرب لفظ ”کتاب“ سے کیا مراد لیتے تھے؟ کتاب کے معنی قرآن مجید میں مختلف طور پر آئے ہیں، لیکن اس کا استعمال زیادہ تر قرآن مجید کے لئے ہوا ہے۔ عربوں کی قدیم اصطلاح میں کتاب کے معنی صرف ”تحریر“ کے تھے اور عام طور پر خط کو بھی کتاب کہا کرتے تھے۔ لفظ ”کتاب“ کو اصل کتاب کے معنوں میں قدیم شعراء عرب نے اپنے اشعار میں استعمال کیا ہے۔ عہد جاہلیت کا شاعر طفیل النضریٰ اپنے ایک شعر میں کہتا ہے :-

أَجْرَمَ أُرْجَنِي أُرْ لَمْ تَخْطُوا لَهُ أَمَّا فَيُوحَذُّ فِي الْكِتَابِ  
(آیا اس نے کوئی جرم کیا تھا یا خیانت کی تھی؟ کیا تم نے اُسے ایک امان نامہ ایک کتاب میں نہیں لکھ دیا؟)

اسلام میں سب سے پہلے جو چیز کتاب کی صورت میں مدون ہوئی وہ یقیناً کتاب اللہ ہے۔ اس کے بعد ہی قصائد اور احادیث کی کتابیں مدون ہوئیں۔ چنانچہ فاضل مستشرق کریکوف (KRENKOW) لکھتے ہیں :-

”میں مانتا ہوں کہ قرآن مجید کے کتابی صورت میں آنے کے ساتھ ہی کچھ عرصہ کے بعد قصائد وغیرہ لکھے گئے، قبل اس کے کہ دوسری کتابیں کاغذ یا چمڑے پر لکھی گئیں۔ اور یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ عربی کی کون سی کتاب اس صورت میں پہلے لکھی گئی۔“

عالم خیال ہے کہ دوسری صدی ہجری میں حضرات سعید بن ابی عروبہ (م ۱۵۶ھ) ربيع بن صبیح (م ۱۵۹ھ) ابن جریج (م ۱۵۵ھ) اور مالک بن انس نے حدیث کی کتابیں تالیف کیں، جن میں سے آخر الذکر کی موطأ اب تک موجود ہے باقی کتابوں کا نام و نشان نہیں ملتا، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ تدوین و تالیف کا آغاز قرن اول ہی میں ہو چکا تھا۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ حدیث کے پہلے مدون امام ابن شہاب زہری تھے، بلکہ ان سے بہت پہلے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کتاب الفقہاء اور حضرت عبد اللہ بن عباس کے احادیث کے مجموعے کتابی صورت میں مرتب ہو چکے تھے۔ بعض صحابہ نے عہد رسالت ہی میں احادیث کو قلمبند کر کے مدون کرنا شروع کر دیا تھا۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمر بن العاص (م ۶۵ھ) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو حدیث سننے لگے اس کو قلمبند کر لیتے تھے۔ حضرت ابو ہریرہ کا بیان ہے کہ اصحاب رسول صلعم میں مجھ سے زیادہ احادیث کسی کے پاس نہیں ہیں۔ سوائے عبد اللہ بن عمر کے کہ وہ لکھ لیا کرتے تھے۔ انہوں نے ایک ہزار احادیث کا ایک مجموعہ لکھ کر تیار کیا تھا جس کا نام انہوں نے "صاۃ" رکھا تھا۔ ان کے علاوہ دوسرے صحابہ نے بھی احادیث کے مجموعے تیار کئے تھے، چنانچہ سعد بن عبادہ، عبد اللہ بن ابی عونہ اور ہمام بن منبہ وغیرہ کے مجموعوں کا ذکر حدیث کی کتابوں میں آیا ہے۔ سنہ ۱۰۰ھ میں فن حدیث، تفسیر، تجوید اور اخلاق میں کتابیں لکھی گئی تھیں چنانچہ ابن النذیم نے زادہ

۱۔ کشف الظنون ج ۱ ص ۲۶۱ بحوالہ خطیب بغدادی ۲۔ صحیح مسلم ص ۱ طبع دہلی قدیم

۳۔ جامع الترمذی ج ۲ ص ۲۶۱ (اعل) طبع میرٹھ ۱۲۸۲ھ

۴۔ بخاری شریف (دئیۃ العاقل) ۵۔ جامع الترمذی ج ۲ ص ۱ (العلم) فی رخصۃ الکتاب (طبع میرٹھ ۱۲۸۲ھ)

۶۔ اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن اثیر (عمرو بن العاص)

۷۔ جامع الترمذی (الحکام - باب الیمین مع الشاہد) ج ۱ ص ۱۶

۸۔ بخاری شریف - باب الجہاد (الصبر علی القتال) ۹۔ کشف الظنون ج ۲ ص ۲ +

بن قدامہ (۶۰-۳۶۰) کی کتابوں کتاب السنن، کتاب القراءات، کتاب التفسیر، کتاب الزهد اور کتاب المناقب کا ذکر کیا ہے، اسی طرح پہلی صدی ہجری کے اختتام سے پہلے مخضرم شاعر لبید کے دیوان کے نسخے لکھے ہوئے موجود تھے، جیسا کہ فروزق کے اس شعر سے ثابت ہوتا ہے:-

والجعفری وکان یشرُّ قبلہ لی من قصائد الکتاب الجمل

[ اور وہ جعفری (یعنی لبید ابن ربیع) جس کے پہلے بشر بن ابی حازم الاسدی گزرا ہے،

میرے پاس اس کے قصائد کی ایک مختصر کتاب موجود ہے ]

لیکن علوم کی تدوین جس سے مراد اخبار و آثار کو کتابت میں منضبط کر دینا ہے، اس سے بھی پہلے شروع ہو چکی تھی۔ بلکہ ایک طرح سے دیکھا جائے تو قبل از اسلام بھی موجود تھی جو تمدن شہروں مثل مین، حیرہ، اور حجاز کے بعض شہروں میں رائج تھی۔ جمیروں نے اپنے اخبار و حوادث کی تدوین کی تھی اور ان کو پتھروں پر منقوش کر دیا تھا، جیسا کہ اکتشافات اثریہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سُوید بن صامت کے پاس صحیفۃ لقمان دیکھا تھا جس میں حکم لقمان درج تھے، اس اعتبار سے تدوین بہت پہلے شروع ہو چکی تھی جس کو تالیف و تصنیف کا پیش خیمہ سمجھنا چاہئے۔ اسی عہد میں حدیث کے ساتھ ساتھ فن سیرۃ میں بھی کتابیں تالیف ہونے لگی تھیں۔ سب سے پہلے مدینہ کے نامور فقیہ اور محدث حضرت عروہ بن زبیر بن العوام (الزونی ۳۹۲ھ) نے سیرۃ میں ایک کتاب لکھی، اسی طرح ابان بن عثمان بن عفان (م ۳۵۰ھ) کے شاگرد عبد الرحمن بن مغیرہ (م قبل ۳۱۵ھ) نے ان کے لئے سیرۃ میں ایک کتاب تالیف

۱۔ الفہرست ص ۳۱۶ مصر،

۲۔ نقل عن حمیرہ و فروزق جلد اول ص ۱۲۰ مرتبہ بیون مطبوعہ لندن،

۳۔ ابن ہشام ج ۱ ص ۲۶۶-۲۶۵ ہماش روشن الافک للسبیلی۔

کی تھی۔ اُن کے بعد وہب بن مُنبہ (۳۴۰ھ - ۴۱۱ھ) ابن شہاب زہری (۱۸۰ھ - ۲۴۰ھ) اور موسیٰ بن عقبہ (م ۴۱۱ھ) نے مغازی یعنی غزوات نبوی کے حالات میں کتابیں لکھی تھیں جن میں سے آخر الذکر کی کتاب کا ایک ٹکڑا ۱۹۰ھ میں چھپ چکا ہے۔

اسی زمانہ (قرن اول) میں عبید بن شریہ الجُرہی نے جو حضرت معاویہ کا ہم عصر تھا اور جس نے آنحضرت مسلم کا زمانہ بھی پایا تھا، حضرت معلویہ کے بلانے پر صنفار (یمن) سے آیا تھا، اور عرب و عجم کے قدیم بادشاہوں کے حالات، زبانوں کے اختلاف اور مختلف شہروں میں قوموں کے بسنے اور پھیل جانے کی نسبت معاویہ نے اس سے سوالات کئے تھے، جن کے جوابات عبید نے دئے چنانچہ ان کو مدون کر لیا گیا۔ اس کی تصنیف سے کتاب الامثال، کتاب الملوک و اخلاص الماضیین ہیں۔ حضرت معاویہ ہی کے زمانہ میں صُحار العبدی نامی ایک خارجی تھا۔ جو بڑا کچھار اور نساب تھا۔ وہ آنحضرت مسلم سے دو تین حدیثیں ہی روایت کرتا تھا۔ اسکی تصنیف سے کتاب الامثال ہے۔

قرن اول میں تدوین و تالیف کتب کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ ابن الندیم بغداد (جدید) کے ایک شخص محمد بن حسین معروف بہ ابن ابی بقرہ کے بمثل کتابخانہ میں نحو اور ادب کی قدیم کتابیں دیکھی تھیں۔ اس میں ایک صندوق بھی تھا جس میں تقریباً تین سو رطل وزن کی کتابیں، سکتے، کاغذات، اور چمڑے کے اوراق تھے جن پر اہل عرب کے قصائد کے مُعَرَّضات کچھ نحو کے متعلق اور حکایات و اخبار، اسما و انساب وغیرہ علوم عرب لکھے ہوئے تھے۔ اس میں ہر ورق پر علماء کے خط میں توفیعات لکھی ہوئی تھیں۔ ایک قرآن مجید حضرت علی کے شاگرد خالد بن ابی الیاس کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ ان میں امین صن و حسین کے ہاتھوں کی تحریریں

تھیں اور حضرت علیؑ کے نیز دیگر صحابہ کے خطا میں امانات اور محمود کے دستاویز بھی تھے، نیز علماء  
 نحو و لغت کی تحریریں بھی تھیں، مثلاً ابو عمر بن العلاء اور ابو عمرو الشیبانی وغیرہ۔ اسی میں ابن النجیم  
 کو اس بات کا ثبوت بھی ملا کہ فن نحو کا وضع ابو الاسود الدؤلی ہے، کیونکہ چینی کا فذ کے چار درجے  
 رسالہ پر یہ لکھا ہوا تھا کہ ”اس میں فاعل اور مفعول کا ذکر ہے۔ از ابو الاسود رحمۃ اللہ علیہ بخط یحییٰ  
 بن عمر“، ابو الاسود نے ۶۹ھ میں وفات پائی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی صدی  
 میں کتابیں لکھنے کی ابتدا ہو چکی تھی۔ اس کے بعد جوں جوں فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہوتا  
 گیا اور تمدن اقوام اسلام کی حلقہ گوش ہوتی رہیں تمدنی ضروریات اور اس کی پیداواروں  
 میں ترقی ہوتی گئی چنانچہ اس کے ساتھ تصنیف کتب نے اتنی ترقی کی کہ کتابوں کی کثرت کی وجہ  
 سے جامع عظیم الشان کتب خانے قائم ہو گئے۔ پہلی صدی ہجری کے اخیر اور دوسری صدی کے وسط  
 میں کتابوں کی کثرت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ابو عمرو بن العلاء (۱۵۶ھ - ۱۸۱ھ)  
 جو قرآن مجید میں سے ایک اور حضرت علیؑ کے بعد سے طبقہ چہارم میں نحو کے امام تھے ان کی  
 نسبت ابن خلکان کا بیان ہے کہ انہوں نے فصحاء عرب کی زبانی جو کتابیں لکھی تھیں وہ  
 اتنی تھیں کہ ان کا مکان چھت تک بھر گیا۔ اسی طرح امام ابن شہاب زہری (۱۸۱ھ - ۲۴۰ھ)  
 جو کثیر التصانیف تھے ان کی کئی کتابیں موجود تھیں، چنانچہ ابن سعد کا بیان ہے کہ عبدالرزاق  
 نے مقرر کیا کہ کتنے ہوئے سنا کہ اب تک وہ اپنے تئیں زہری سے بڑھ کر کثیر التصانیف سمجھ  
 رہے تھے، مگر جب ولید قتل ہوا اور اس کے خزانوں اور دفینوں کو جانوروں پر لاد کر لے  
 گئے تو کہا گیا کہ سب زہری کی تصانیف ہیں۔ ۲۵

یہ سب مثالیں عہد اموی کی ہیں اور اگر ان خبروں میں سے کچھ مشکوک بھی ہوں تو کم از کم ان سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ تمدن کتب جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، عہد عباسی میں نہیں شروع ہوئی بلکہ وہ اس سے بہت پیشتر شروع ہو چکی تھی اگرچہ اس کا بہت ہی کم حصہ ہم تک پہنچا ہے جو زیادہ تر بطریق روایت ہے۔ عہد امویہ کی بعض کتابیں عہد عباسی تک موجود تھیں جیسا کہ ابن الندیم کے بیان مذکورہ بالا سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ابوالاسود اور حید بن شریہ کی کتابیں دیکھی تھیں۔ ابن خلکان لکھتے ہیں کہ انھوں نے وہب بن منبہ کی کتاب تاریخ یمن پر دیکھی تھی۔

عہد عباسیہ میں کثرت کتب کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ بلاد اسلامیہ میں جاہل عام اور خاص کتب خانے قائم ہو چکے تھے، چنانچہ عربی تواریخ میں ان کتب خانوں اور ان کی کتابوں کی جو تعداد بتائی جاتی ہے وہ بہت حیرت انگیز ہے، اور اس لئے یہ کہنا ذرا بھی مبالغہ آمیز نہیں ہے کہ مسلمانوں نے محوڑے عرصہ میں جس تیزی اور استعداد کے ساتھ ملکی فتوحات کا دائرہ وسیع کیا اس سے دگنی سرعت کے ساتھ وہ تصنیف و تالیف اور جمع و اشاعت کتب کے میدان میں بھی وہ آگے نکل گئے۔



## جمع کتب کا شوق

تصنیف و تالیف کتب کی کثرت کے ساتھ ساتھ کتابیں جمع کرنے کا شوق سید ترقی کر گیا تھا۔ سلاطین و امرا اسے لے کر معمولی طالب علموں تک دیوانہ وار کتابوں کی تلاش و جستجو میں رہا کرتے تھے۔ اور اس کے پیچھے بیدریغ مال و دولت صرف کر دیتے تھے۔ سلاطین اسلام میں سب سے پہلے جس نے کتابیں جمع کر کے کتب خانہ قائم کیا وہ خالد بن یزید اموی تھا۔ یہ خود بھی صاحب تصانیف تھا چنانچہ ابن الندیم نے اس کی کتابیں، کتاب المحاررات، کتاب الصنیفة الکبیر، کتاب الصنیفة الصغیر، کتاب وصیة الی ابنہ فی الصنعة، وکئی تھیں، اس نے دمشق میں اس کتب خانہ کی بنیاد ڈالی تھی جس کے ساتھ طب و کیمیاء کی کتابوں کو یونانی اور قطبی زبانوں سے ترجمہ کرانے کے لئے ایک دار الترجمة بھی قائم کیا اور سچی عالم ہشپ اہرن کو اس کا فہرہ مقرر کیا تھا۔ موجودہ زمانہ میں جامع اموی (دمشق) کے قبۃ میں کچھ قدیم کتابیں اور اوراق سریانی، عبرانی اور عربی زبانوں میں چمڑے پر لکھے ہوئے پائے گئے تھے جو جرمنی لیجائے گئے، اور بعض اُن میں سے دمشق کے عجائب خانہ "متحف السوری" میں محفوظ ہیں۔

فرمانروایان اسلام میں خالد کے بعد دوسرا نمبر دارون الرشید عباسی کا ہے جس نے بغداد میں علوم یونانی کے پیش بہار نے جمع کئے اور اس کے بعد اس کے جانشین مامون نے اس کو بہت ترقی دی۔ اس کے بعد امراء اور اہل دول کو کتابیں جمع کرنے کا شوق اس قدر دامنگیر ہوا کہ کتابوں سے ان کے قہر و ایوان تک بھر گئے۔ امراء اسلام کے جمع کتب کے حالات تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہیں جن سے اُن کے ذوق علمی اور کتابوں سے محبت کا پتہ چلتا ہے۔ فقہ بن

خاقان وزیر المتوکل کا کتب خانہ کثرت کتب کے لحاظ سے اس قدر زبردست اور شاندار تھا کہ  
 فصحاء عرب اور علمائے بصرہ و کوفہ اس سے مستفید ہونے کے لئے بغداد جایا کرتے تھے۔ ابو حفص<sup>ین</sup>  
 کہتے ہیں کہ میں نے جاحظ، فتح ابن خاقان اور قاضی اسمعیل بن اسحق سے بڑھ کر کسی کو کتابوں کا  
 دلدادہ نہیں پایا۔ ابو نصر سابور بن اردشیر وزیر بہار الدولہ بویہی نے کرخ بغداد کے محل میں<sup>۱</sup> السورین  
 میں ایک کتب خانہ قائم کر کے وقف کیا تھا۔ اس کی نسبت یاقوت حموی کا بیان ہے کہ لم یکن فی الدنیا  
 احسن منها کانت کُلُّها بخطوط ائمة معتبرة و اصولہم المحترمة<sup>۲</sup> یعنی دنیا میں  
 اس سے بہتر کتب خانہ نہ ہوگا۔ اس کی تمام کتابیں معتبر ائمہ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں۔<sup>۱</sup> فرمانروائے حماہ  
 (شام) مشہور مؤرخ ابو الفداء (المتوفی ۶۸۵ھ) کے کتب خانہ میں کئی نفیس کتابیں مختلف علوم  
 و فنون کی تھیں اور ان کے پاس تقریباً دوسو علماء، فقہار، ادباء اور کاتب ملازم تھے۔<sup>۳</sup>  
 صلاح الدین ایوبی کے بیٹے ملک الناصر (۶۹۳ھ - ۷۵۶ھ) کو کتابیں جمع کرنے کا خاص شوق  
 تھا، اور اس نے نفیس ترین کتابیں حاصل کی تھیں۔ امیر ابو الفوارس عضد الدین جو قلعہ مشیزر  
 (حماہ - شام) کے خاندان رؤسائیں سے تھے ان کی نسبت یاقوت کا بیان ہے کہ وہ بہت بڑے  
 کتابیں جمع کرنے والے تھے۔<sup>۴</sup> ۶۱۲ھ میں جب یاقوت ان کے پاس پہنچے ہیں تو انہوں نے کئی کتابیں  
 خریدیں اور بیان کیا کہ ان کے پاس اتنی کتابیں ہیں کہ جن کی صحیح تعداد کا ان کو علم نہیں ہے۔ اپنی  
 مصیبت کے زمانہ میں انہوں نے چار ہزار کتابیں فروخت کر دیں پھر بھی ان کتابوں میں کچھ زیادہ  
 فرق نہیں آیا۔ مشہور وزیر ابن العلقمی (مؤید الدین ابو طالب محمد بن احمد المتوفی ۶۵۶ھ) نے  
 بکثرت نفیس کتابیں جمع کی تھیں۔ خود بھی بڑے عالم و فاضل اور خوشنویس تھے۔ ان کے صاحبزادے

۱۔ ذوات الوفیات لشاکر الکلبی ج ۲ ص ۱۲۳، کتاب الفہرست ص ۱۶۹ طبع مصر  
 ۲۔ مجمع البلدان ج ۲ ص ۳۲۲ + ۳۵۰ - ذوات ج ۲ ص ۲۵۲ + ۳۵۰ ایضاً ج ۱ ص ۱۵۱  
 ۳۔ مجمع الادباء ج ۲ ص ۱۹۶ +

ابوالقاسم علی کہتے ہیں کہ ان کے والد کے کتب خانہ میں نفیس ترین کتابوں کی دس ہزار جلدیں تھیں۔ یہ وہی ابن علقمی ہیں جن کے لئے فن لغت کے امام علامہ صنعانی نے العباب تصنیف کی تھی اور انہی کے لئے ابن ابی الحدید نے شرح نفع البلاغۃ ۲۰ جلدوں میں لکھی تھی جس کا معقول معاوضہ ان کو وزیر موصوف کی طرف سے دیا گیا تھا۔ امیر الافضل والی مصر کے زمانہ میں ابو کثیر افرائیم بن الزفاریک مشہور اسرائیلی طبیب تھا۔ جو اپنے زمانہ کے فرمانرواؤں کا درباری طبیب رہ چکا تھا۔ اور اس ذریعہ سے بہت سامان و دولت اس نے جمع کر لیا تھا۔ اس کے پاس ایک اچھا کتب خانہ بھی تھا ایک شخص عراق سے مصر کتابیں خریدنے کے لئے آیا وہ افرائیم کو ملا اور اس نے چار ہزار کتابیں اس شخص کے ہاتھ فروخت کیں۔ جب امیر کو معلوم ہوا تو اس نے ان کتابوں کی قیمت افرائیم کو بھیج دی اور کتابیں اپنے کتب خانہ میں داخل کرادیں اور ان پر اپنا نام لکھوا دیا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے اکثر طبیبی کتابوں پر افرائیم کے نام کے ساتھ امیر الافضل کا نام بھی لکھا ہوا دیکھا تھا۔ ساتویں صدی کے وسط میں امین الدولہ ابو الحسن بن الغزالی جو بہرام شاہ بن عز الدین سلجوقی کا وزیر تھا، کتابیں جمع کرنے کا بچہ شوقین تھا۔ چنانچہ تمام علوم کی بکثرت کتابیں اس نے جمع کر لی تھیں اور کاتب ہمیشہ اس کے لئے کتابیں نقل کیا کرتے تھے۔ یمن کے فرمانروا داداؤد بن یوسف الترکمانی (المتوفی ۵۷۲ھ) کے کتب خانہ میں ایک لاکھ کتابیں تھیں۔ امیر محمود الدولہ ابو الوفاء البصری فاریک مصر کے امراء میں سے تھا۔ اس نے کتابوں کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا تھا۔ ان میں سے اکثر ابن ابی اصیبعہ کے زمانہ تک موجود تھیں۔

یہ حال تو مشرق کا تھا لیکن مغرب میں بھی امراء اور اہل عدل نے کتابیں جمع کرنے کی فکر کچھ کم تو ج نہیں کی ہنقری نے لکھا ہے کہ قرطبہ کثرت کتب کے اعتبار سے تمام بلاد اندلس سے بڑھ

کر ہے۔ وہاں لوگوں کو کتابیں جمع کرنے اور کتب خانے قائم کرنے کا بچہ شوق تھا اور اس کو وہ عمارت و ریاست کی علامت خیال کرتے تھے، حتیٰ کہ وہاں کے رؤساء کوئی بھی ایسا نہ تھا جس کے ہاں کتب خانہ نہ ہو، اور اگر کسی کے کتب خانہ میں کوئی کتاب کسی خاص کاتب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوتی تو اس پر فخر کیا جاتا تھا۔ نادر و نایاب کتابیں حاصل کرنے کے لئے بڑی بڑی قیمتیں دی جاتی تھیں۔ اندلس کے اموی فرمانروا الحکم ثانی کے جمع کتب اور کتب خانہ کا حال عام طور سے تاریخوں میں منقول ہے اور اس لئے محتاج بیان نہیں ہے۔ کتابیں جمع کرنے کا شوق جیسا کہ اس کو تھا مشرق کے ارباب و دول میں اُس کی مثال نہیں ملتی۔ اُس کے بچے مختلف دیار و اصحاب میں کتابوں کی تلاش و تجسس میں پھر کرتے تھے، اکثر مصنفین اس کی شہرت سن کر اپنی کتابیں اپنے ہاتھ سے لکھ کر اس کو بھیجا کرتے تھے، اور معقول معاوضہ پاتے تھے، ابو الفرج اصفہانی کے کتاب الاغانی لکھ کر بھیجے اور صلہ پانے کا واقعہ مشہور ہے، اسی طرح قاضی ابوبکر مالکی نے مختصر ابن عبد الحکیم کی شرح لکھ کر اُس کو بھیجی تھی۔ بطیوس (اندلس) کا حکمران مظفر بن الانفس بڑا وسیع المعلومات آدمی تھا اور اہل علم سے بہت محبت رکھتا تھا۔ اُس نے بکثرت کتابیں جمع کی تھیں اور ایک متم بالشان کتب خانہ قائم کیا تھا۔ اسی طرح مرتبہ کے فرمانروا زہیر الصقلی کے وزیر ابو جعفر احمد بن عباس جو ادب اور فقہ کے عالم اور خوشنویس کاتب تھے انہوں نے جو کتابیں جمع کی تھیں ان کی تعداد چاک لاکھ تک پہنچ گئی تھی۔ اور متفرق ٹوٹی پھوٹی کتابوں کے ان کے پاس جو دفاتر تھے ان کا تو کوئی شمار ہی نہ تھا۔

کتابیں جمع کرنے کا شوق کچھ امر اور اہل دول تک ہی محدود نہ تھا بلکہ اس مشغلہ میں غاص

۱۔ نفح الطیب ج ۱ ص ۲۱۵ مصر، ۲۔ ایضاً ج ۱ ص ۱۸  
 ۳۔ التکملة کتاب الصلة لابن الآبار ج ۱ ص ۱۲۵، ۴۔ مقرئ ج ۲ ص ۳۵۰

دعوا م سب برابر کے شریک تھے۔ ان جامعین کتب میں سے اکثر اہل علم کے حالات تاریخی نہیں پائے جاتے ہیں جن میں سے چند درج ذیل کئے جاتے ہیں :-

کوفہ کے مشہور نحو و لغت کے امام احمد بن یحییٰ ثعلب (۳۹۱ھ - ۴۵۰ھ) کی نسبت زبیدی لکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنے بعد جلیل القدر کتائیں چھوڑیں۔ یہ کتابیں ابوبکر احمد بن اسحاق قطریؒ کے سپرد کرنے کے لئے اپنے شاگرد علی بن محمد کو وصیت کی۔ زجاج نحوی کو خبر ہوئی تو اُس نے قاسم بن عبید اللہ سے کہا کہ یہ کتابیں جانے نہ پائیں۔ خیر ان نامی کتب فروش کو بلا کر قیمت انکوائی تو تین کتابیں دس دینار کو پڑیں چنانچہ قاسم بن عبید اللہ نے وہ سب خرید لیں۔

احمد بن محمد ابوبکر ابن الجراح (المتوفی ۳۸۱ھ) جو ایک فاضل اور خوشحال ادیب تھے اُن کی زبانی ابو القاسم تنوخی بیان کرتے ہیں کہ ان کی کتابیں دس ہزار درہم کی تھیں۔

ابوزکریا یحییٰ بن معین (المتوفی ۲۴۳ھ) نے اپنی وفات کے وقت ایک سو صدقہیں اور چار نانہیں یا گھڑے (حباب شرابیہ) کتابوں سے بھرے ہوئے چھوڑے۔

ابو حسان الزیادی (المتوفی ۲۴۲ھ) جو بغداد کے قاضی اور واقفی کے ارشد تلامذہ میں سے تھے بڑے فاضل ادیب اور مؤرخ گزرے ہیں۔ ان کے پاس ایک بہت بڑا اور نفیس کتب خانہ تھا۔

مشہور فلسفی اور ریاضی دان نصیر الدین طوسی (۵۹۷ھ - ۶۷۲ھ) نے مراغہ میں رصد تیار کی اور اُس میں ایک عظیم الشان کتب خانہ قائم کیا، اور اس میں وہ تمام کتابیں بھر دیں جو تالیفوں کی تاخت و تاراج میں بغداد، شام اور جزیرہ سے ہاتھ لگی تھیں۔ اس طرح

۱۷۵ - ۲۱۳ ص ۲ - مجمع الادباج ۲ ص ۷۸، ص ۷۹

۱۷۵ - ۲۱۳ ص ۲ - مجمع الادباج ۲ ص ۷۸، ص ۷۹

۱۷۵ - ۲۱۳ ص ۲ - مجمع الادباج ۲ ص ۷۸، ص ۷۹

۱۷۵ - ۲۱۳ ص ۲ - مجمع الادباج ۲ ص ۷۸، ص ۷۹

ان کتابوں کی تعداد چار لاکھ تک پہنچ گئی۔<sup>۱۵</sup>

اس سلسلہ میں ایک عاشق کتب کا ایک دردناک چشمدید واقعہ یا قوت نے بیان کیا ہے جو خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ ابن حمدون (۱۱۴۵ھ - ۱۲۰۵ھ) کے حالات میں یا قوت رقمطراز ہے کہ وہ ایک مشہور ادیب اور کتابوں کا عاشق تھا۔ کتابیں خریدنے اور جمع کرنے کے پیچھے لگا رہتا تھا۔ وہ شفاخانہ عضدی کا ناظر (سپرٹنڈنٹ) تھا۔ جب اس عہدہ سے معزول کر دیا گیا تو اپنی کتابیں نکال نکال کر بیچنے لگا اور اس کی آنکھیں اس طرح اشکبار تھیں کہ گویا اپنے اعزہ اور مخلص دوستوں کو رنج کے ساتھ جدا کر رہا ہے۔ یا قوت سے اس نے کہا کہ یہ میری عمر کے پچاس سال کا نتیجہ ہے جو میں نے اس کے جمع کرنے میں صرف کئے ہیں۔ اب اگر بالفرض مال و دولت حاصل بھی ہو جائے اور زندگی بھی وفا کرے تاہم پھر ان کے جمع کرنے سے مجھے کچھ حاصل نہ ہوگا سوائے اس فراق کے کہ جس کے بعد پھر دوبارہ ملنے کی امید نہیں ہے۔<sup>۱۶</sup>

۱۵۔ ابن خلکان ج ۲ ص ۱۴۹،

۱۶۔ مجمع الادب ج ۳ ص ۲۰۹،

## وقف کتب

کتابوں کو جمع کرنے کے سلسلہ میں وقف کتب کا بیان جس سے مسلمانوں کی بے نظیر علمی فیاضی اور ایثار کا زبردست ثبوت ملتا ہے، خالی از لطف نہ ہوگا۔ متمدن ممالک میں آج اس بات پر فخر کیا جاتا ہے کہ فلاں رئیس یا فلاں عالم نے اپنا کتب خانہ قوم کو ہبہ کر دیا۔ لیکن ہمارے بزرگان سلف میں صد ہا نفوس ایسے تھے جنہوں نے اپنی کتابیں اور کتب خانے اپنی قوم کے لئے وقف کر دیئے تھے خطیب بغدادی (المتوفی ۴۶۳ھ) نے اپنی تمام کتابیں مسلمانوں کے لئے وقف کر دی تھیں جب ان کی وراثت کا وقت قریب آیا تو انہوں نے ابو الفضل بن خیرون کو بلا کر اُس کے ذریعہ سے کتابیں وقف کرا دیں۔ ابو علی بن سوار الکاتب نے جو علوم کا شیدائی تھا بصرہ میں ایک وقف کتب خانہ قائم کیا تھا۔ اور اس میں قدیم مصنفین کی نایاب کتابیں جمع کی تھیں۔ مالک کے مشہور لغوی، نحوی، اور محدث علی الجذامی (المتوفی ۵۲۰ھ) نے اپنی تمام کتابیں نیشاپور میں وقف کر دیں۔ امام فخر الدین المارینی (المتوفی ۵۹۲ھ) اپنے زمانہ کے بڑے علامہ اور فنون حکمت و طب میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنی تمام کتابیں شہر مارین کے مشہد میں وقف کر دی تھیں جن میں حکمت کی ایسی عمدہ کتابیں بھی موجود تھیں جو انہوں نے اپنے اساتذہ سے پڑھی تھیں اور خود اپنے ہاتھ سے لکھ کر ان کی تصحیح کی تھی۔ چھٹی صدی کے مشہور ادیب، نحوی اور کاتب علامہ شید الدین وطواط کے رسائل یا قوت حموی نے دیکھے تھے ان میں یہ لکھا ہوا تھا کہ ”مجھے خدا نے حلال کی دوزی سے ایک ہزار نفیس کتابیں، عمدہ دفاتر اور بہترین نسخے عطا کئے تھے جن کو میں نے بلاد اسلامیہ میں اس لئے وقف کر دیا کہ مسلمان اُن سے مستفید ہوں۔“

۱۔ مجمع الادباء ج ۱ ص ۲۵۲، ۲۔ الفہرست ص ۱۹۹، ۳۔ احسن التقاسیم ج ۱ ص ۱۱۳ طبع یورپ  
۴۔ بیئۃ الوعاۃ للسیوطی ص ۲۱۵، ۵۔ طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳، ۶۔ مجمع الادباء ج ۳ ص ۱۶۱،

اکثر اہل علم جب کتابیں تصنیف کرتے تھے تو کتب خانوں میں اس کا ایک نسخہ وقف کر دیا کرتے تھے، چنانچہ جبریل بن نجیشوع (المتوفی ۲۹۶ھ) کے حالات میں لکھا ہے کہ وہ بغداد میں کئی برسوں تک تصنیف و تالیف میں مشغول رہا۔ اُس نے اپنی کناش (قراہ دین یا فارما کوپیا) کو مکمل کر کے کافی نام رکھا، صاحب ابن عباد وزیر کے نام مجہد معنوں کیا اور اس کا ایک نسخہ اپنے ہاتھ سے لکھ کر بغداد کے دارالعلم میں وقف کیا۔ اسی طرح ابوالفضل محمد بن عبد الکرم الحارثی دمشقی (المتوفی ۵۹۹ھ) نے جو مہندس کے لقب سے مشہور اور طب و علم ہندسہ کا بڑا عالم تھا، اپنی کتاب اختصار الاغانی الکبیر لابی الفرج الاصفہانی کو جو دس جلدوں میں اس نے لکھی تھی، اپنے ہاتھ سے لکھ کر جامع دمشق میں وقف کیا۔

کتابیں وقف کرنے کا یہ ایک عام رواج تھا جس سے امراء اور اہل دول بھی مستثنیٰ نہ تھے۔ چنانچہ جب مصر کے آخری خلیفہ العاضد الفاطمی نے انتقال کیا اور سلطان صلاح الدین ملک پر قابض ہو گیا تو قاضی الفاضل وزیر نے محل کے کتب خانے کی اکثر کتابیں خرید کر مدرسہ فاضلیہ میں جو قاہرہ کے درب ملوخیامیں تھا، وقف کر دیں۔ قاضی شرف الدین ابوالقاسم ہبۃ الدین عبد الرحیم حموی شافعی نے جو حماہ کے قاضی تھے (المتوفی ۷۳۵ھ) بکثرت کتابیں جمع کی تھیں اور ان کو وقف کر دیا تھا جن کی قیمت ایک لاکھ درہم تھی۔

بعض علماء ایسے بھی تھے جو اپنی کتابوں کو اپنی اولاد پر وقف کرتے تھے چنانچہ علی بن موسیٰ الطائوس علوی جو مشاہیر علمائے اہل تشیع میں سے تھے (المتوفی ۶۶۴ھ) ان کے پاس بہت بڑا کتب خانہ تھا جو نفیس ترین کتابوں پر مشتمل تھا۔ انہوں نے اپنی تمام کتابیں اپنی اولاد کو ورثہ



کے لئے وقف کر دی تھیں،

اُس زمانہ کے شغف اور کتابوں کی محبت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ کوئی ادارہ عامہ ایسا نہ تھا جہاں کتابیں جمع نہ کی جاتی ہوں۔ حتیٰ کہ دارالعلوم (مجالس علمیہ) مدرسوں، شفاخانوں، مسجدوں، رباطوں اور خانقاہوں تک میں کتابیں وقف کی جاتی تھیں جس کی نظیر اس ترقی یافتہ زمانہ میں ممالک تمدن میں بھی ملنی دشوار ہے،

ابوالمعانی محمود بن محمد الرشیدی جو بڑے ادیب تھے ان کی نسبت سمعانی کا بیان ہے کہ وہ فلاسفہ قدیم کی کتابیں پڑھ پڑھ کر گمراہ ہو گئے تھے، آخر میں انہوں نے جامع منبغی میں اپنی تمام کتابیں وقف کر دی تھیں جو فقہ تانائیں نذر آتش ہو گئیں،

ابونصر احمد بن یوسف المنازی (المتوفی ۷۳۷ھ) فاضل ادیب و شاعر تھے اور دلی میا فارقین و دیار بکر کے دربار پر رہ چکے تھے۔ انہوں نے بکثرت کتابیں جمع کی تھیں، پھر ان کو جامع میا فارقین اور جامع آمد میں وقف کر دیا۔ ابن خلکان کے زمانہ تک دونوں مساجد کے کتب خانوں میں یہ کتب المنازی کے نام سے موجود تھیں،

ابوالحسن علی بن طاہر الشلیخی اور محدث (المتوفی ۸۵۷ھ) نے جامع دمشق میں ایک حلقہ علمی (اکاڈمی) قائم کیا تھا۔ اور اس میں اپنا کتب خانہ وقف کر دیا تھا،

یا قوت حموی (المتوفی ۱۲۲۶ھ) نے اپنی وفات سے پہلے اپنی تمام کتابیں بغداد کے کثرہ وینار کی مسجد زیدی میں وقف کر دی تھیں اور مشہور مؤرخ ابن اثیر کے حوالے کی تھیں، چنانچہ انہوں نے ان کتابوں کو وہاں منتقل کر دیا۔

۱۔ الزہراء (مصر) رجب ۱۳۴۵ھ ۱۳۵ھ ۱۳۶ھ

۲۔ کتاب الانساب للسمعانی ورق ۲۵۴ ، ۳۳۔ ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴  
۳۔ بنیۃ الوعاعہ ص ۳۳۹ ، ۴۵۔ ابن خلکان ج ۲ ص ۲۱۴

تمام ممالک اسلامی میں جتنے بڑے بڑے مدارس قائم تھے وہ کتب خانوں سے خالی نہ تھے۔ اور ان کے ہانی مدارس کے ساتھ ہی کتب خانے بھی قائم کر کے وقف کر دیتے تھے۔ چنانچہ مدرسہ نظامیہ مستنصریہ، وغیرہ کے حالات میں ان کا ذکر آتا ہے۔ مصر کے فرمانروا ملک الظاہر بیبرس نے ۶۶۲ھ میں جب مدرسہ ظاہریہ بنوایا تو اس میں ایک کتب خانہ قائم کر کے وقف کر دیا،

معلوم ہوتا ہے کہ عام اداروں میں جہاں جہاں لوگوں کا اجتماع ممکن ہے، کتابیں رکھوانے کا دستور تھا۔ چنانچہ خلیفہ المستضیٰ (م ۶۲۳ھ) نے رباط، مدرسہ، مسجد، حاجیوں کا مہمانخانہ وغیرہ تعمیر کرائے اور ان میں خطوط منسوب سے لکھی ہوئی نفیس کتابیں اور قرآن شریف کے نسخے رکھوائے۔ اسی طرح چھٹی صدی ہجری میں خلیفہ الناصر لدین اللہ نے رباط الخاٹونی سلجوقی اور مدرسہ نظامیہ میں کتابیں وقف کی تھیں۔

آج کل شفا خانوں میں طبی کتابیں رکھنے کا نیشن ہو گیا ہے اور اس کو مغربی تمدن کی برکت میں شمار کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اسلامی ممالک میں صدیوں پہلے اس کا رواج قائم ہو چکا تھا۔ ۵۷۷ھ میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے قاہرہ میں ایک اسپتال بنوایا تھا جس کو بیمارستان العتیق کہتے تھے۔ اس میں تمام علوم کی ایک لاکھ کتابیں موجود تھیں۔ ابن تفری بردی کے زمانہ ملک یہ کتب خانہ موجود تھا۔ اسی طرح ملک العادل نور الدین ابن محمود زنگی نے جب بڑا شفا خانہ تعمیر کرایا تو کتب طبیہ کا ایک بہت بڑا ذخیرہ اس میں وقف کیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ بلاد اسلامیہ میں اگلے وقتوں میں جو خانقاہیں ہوتی تھیں وہاں بھی اہل علم کا اجتماع رہتا تھا۔ پہلے زمانہ کی خانقاہوں سے انہیں کوئی نسبت نہیں ہو سکتی کہ ان میں

۱۔ حسن المصنوع لیسولی ج ۲ ص ۱۴۳ ۲۔ نکات العیان ص ۲۳۸ ، ۳۔ تلخیص التھکار للقطعی ص ۲۶۹

(طبع پریس)

۴۔ طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۵۵ ،

۵۔ النجوم الزاہرہ ج ۴ ص ۱۰۱ ،

اکثر فقراء اور درویشوں کا اثر دھام رہا کرتا ہے۔ اور بجائے علیٰ حرجوں اور مطالعہ کتب کے اکثر مسکرات اور منوعات کا دور چلتا رہتا ہے۔ اس زمانہ میں بعض اہل علم اپنی کتابیں خانقاہوں میں وقف کر دیا کرتے تھے۔ چنانچہ ابوسعید البندسی لغوی شافعی (المتوفی ۸۴۲ھ) جو بڑے فاضل ادیب اور مذہبی عالم تھے، اور صلاح الدین ایوبی کے دربار میں خاص طور سے باریاب تھے جس کی وجہ سے بہت سامان دولت جمع کیا تھا۔ ان کی نسبت یا قوت کا بیان ہے کہ ان کے برابر کسی نے کتابیں نہیں جمع کیں۔ انہوں نے اپنی تمام کتابیں سمسٹا کی خانقاہ میں وقف کر دیں۔ اسی طرح مرو شاہجان کی خانقاہ میں ایک وقف کتب خانہ الضمیریہ تھا جو ہر شخص کے لئے کھلا ہوا تھا چنانچہ یا قوت جب وہاں پہنچے تو انہوں نے اس کتب خانہ سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا۔ ان کو اس کتب خانہ کی دوسو کتابیں بیک وقت پڑھنے کے لئے مستعار مل جاتی تھیں اور ان میں اکثر بلا رہن (DEPOSIT) ہوتی تھیں۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس زمانہ میں کتابیں رہن پر مستعار لی جاتی تھیں۔ انہی یا قوت کا بیان ہے کہ جب میں مرو شاہجان سے نکلا تو وہاں بیس وقف کتب خانے تھے جو کثرت کتب اور عمدگی کے لحاظ سے تمام دنیا میں بے نظیر تھے۔ بعض کتابوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض وقف کتب خانوں کے لئے کتاب الوقف (WAKF DEED) یا وقف کی دستاویز بھی تیار کی جاتی تھی۔ چنانچہ دمشق کے دارالحدیث اشرفیہ کی دستاویز مورخہ ۶۲۲ھ / رمضان ۱۲۲۲ھ) امام سبکی نے نقل کی ہے جو قوائم السبکیۃ الکبریٰ میں درج ہے۔ اس میں سے کتب خانہ کے متعلق جو حصہ ہے اس کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں:-

”خازن یا لائبریرین کو اٹھارہ مہم ماہوار دئے جاویں۔ اس کا کام یہ ہوگا کہ وہ کتابوں کو درست رکھے اور ناظر (وقف) یا اس کے نائب کو اس طرف توجہ

دلانے کہ وقف کی آمدنی میں سے اس پر اتنا خرچ کرے جو اس کے لئے کافی ہو۔  
 اسی طرح جب کتابوں کی تصحیح و مقابلہ کی ضرورت پیش آئے تو اس پر خرچ کئے xxx  
 ”اور کاغذات او آلات کتابت مثل قلموں، دواتوں، اور کرسیوں وغیرہ پر اتنا خرچ  
 کرے جو ایوان کبیر میں بیٹھ کر حدیث کا قبالہ یا علوم قرآن یا تفسیر میں سے نقل  
 کرنے والوں کے لئے کافی ہو۔ نیز جو املا کی مجالس میں لکھنے والے ہوں اور  
 وہ جو پوری کتاب یا اس کا اختصار نقل کریں ان پر خرچ کرے، لیکن صرف اسی  
 شخص کو دیا جائے جو استفادہ اور تحصیل کی غرض سے نہ کہ اس کی قیمت سے  
 فائدہ اٹھانے کے مقصد سے — نقل و کتابت کریں“

## مُطالعة کتب کا شوق

مالک اسلامیہ میں جہاں کتابوں اور کتب خانوں کی اتنی کثرت تھی وہاں کتابیں پڑھنے اور مطالعہ کرنے کا شوق بھی کچھ کم نہ تھا۔ عام کتب خانوں کے علاوہ وزارتوں کے مکانوں پر اور کتب فروشوں کے بازاروں میں طالبان علم جوق در جوق مطالعہ کتب کے لئے جایا کرتے تھے۔ بلکہ بعض کتب خانوں میں تو اہل علم کو مطالعہ اور کتب بینی کے لئے وظائف دئے جاتے تھے۔ چنانچہ جغرافیہ نویس مقدسی راہر مز کے حالات کے ضمن میں وہاں کے کتب خانہ عامہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :-

وفيها اجراء على من قصدها جو لگ مطالعہ اور کتابت کا مشغلہ رکھتے  
ولزم القراءة والنسخ<sup>۱</sup> ہیں ان کو وظیفہ دیا جاتا ہے،

اسی طرح نقل و کتابت کے لئے عام طور پر سہولتیں مہیا کی جاتی تھیں، چنانچہ مقریزی کا بیان ہے کہ مصر کے تقریباً تمام کتب خانوں میں طلبہ اور شائقین کے لئے کاغذ، قلم اور سیاہی تک مہیا کئے جاتے تھے، بقول ابن الفرات کتب خانہ مستنصریہ (بغداد) میں مختلف علوم کی نادر و نایاب کتابیں رہتی تھیں اور ان کو اس طرح رکھا جاتا تھا کہ جو کوئی ان کو نقل کرنا چاہے آسانی سے نکال سکے۔ قلم، کاغذ وغیرہ کتب خانہ ہی کی طرف سے مہیا کیا جاتا تھا،

پرائیویٹ کتب خانوں میں بھی داخلہ کی عام اجازت تھی، چنانچہ موصل میں مشہور ریاضی دان علی بن احمد العمرانی (المتوفی ۷۳۷ھ) کے کتب خانہ سے استفادہ کرنے کے لئے دور دراز سے

۱۔ احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقوام ص ۱۳۳ طبع یورپ ۵۔ المخطوط والامار ج ۱ ص ۲۵۹  
۶۔ مسلم ریویو جولائی ۱۹۲۶ء عربی مدارس اور ان کے اساتذہ \* از صلاح الدین خدابخش (بحوالہ تاریخ ابن الفرات تعلی)

اہل علم آیا کرتے تھے، اسی طرح اسی شہر کے ایک رئیس شاعر اور ادیب جعفر بن محمد بن حمدان  
 (۳۲۳ھ) کا ایک کتب خانہ تھا جو ہر طالب علم کے لئے وقف تھا۔ اور اس میں داخل  
 ہونے اور کتابیں پڑھنے کی عام اجازت تھی۔ بلکہ جب کوئی مسافر تحصیل علم کے لئے آتا اور نگہ  
 ہوتا تو اس کو کھانا اور کتابیں بھی دی جاتی تھیں۔ ان میں بعض اہل علم ایسے فیاض بھی تھے کہ  
 جب کبھی کوئی سائل ان کے سامنے آجاتا اور اس کو دینے کے لئے کوئی چیز پاس نہ ہوتی تو اپنی  
 قیمتی کتابیں اس کو دے بیٹھتے تھے، چنانچہ بغداد کے مشہور لغوی اور نحوی اور وہاں کے کتب خانہ  
 کے ناظم ابو احمد عبدالسلام کے متعلق ابن الانباری کا بیان ہے کہ وہ ایسا ہی کیا کرتے تھے  
 لیکن بعض کتب خانے ایسے بھی تھے جہاں اہل وجاہت کے سوا دوسروں کو داخل ہونے  
 کی اجازت نہ تھی۔ مثلاً شیراز میں عند الدولہ کے کتب خانہ میں جو حسن انتظام، ترتیب اور عمارت  
 کے اعتبار سے بہت شاندار اور اپنی طرز کا واحد کتب خانہ تھا،

بعض اوقات وقف کتب خانوں میں سے لوگ کتابیں اٹھالے جاتے تھے اور کوئی روکنا  
 نہ تھا۔ چنانچہ محمد بن ابی السعادات خراسانی (المتوفی ۵۸۲ھ) جو فقیہ، ادیب اور شرح  
 مقامات حریری (جلد ۵) کے مصنف تھے، حلب کی جامع مسجد میں فروکش ہوئے اور  
 اس کے وقف کتب خانہ میں بیٹھ کر ان کا جی چاہا اتنی کتابیں لے کر چلتے بنے اور کسی نے تعرض  
 نہیں کیا۔

غرض کہ تحصیل کتب اور مطالعہ کے لئے ہر جگہ پر سہولتیں تھیں اور کسی کتب خانہ میں کوئی روک  
 ٹوک نہیں تھی۔ اور اکثر تشنگان علم ان علی مرتضیوں سے اپنی پیاس بجھایا کرتے تھے۔ ان حالات  
 میں مطالعہ کتب کا شوق اس قدر بڑھ گیا تھا کہ ارباب علم اپنے اہم سے اہم کاموں اور فرائض

۱۔ تاریخ المحکم للقطعی ص ۲۳۳ طبع جرمنی، ۲۔ بحر الادب ج ۲ ص ۱۹،

۳۔ طبقات الادباء ص ۲۱۷ طبع بحر، ۴۔ احسن التلخیص ص ۲۹۹، ۵۔ ابن خلکان ج ۱ ص ۵۲

کی پروا نہیں کرتے تھے جتنی کہ اس حالت میں وہ ارباب حکومت کے طلب کرنے پر بھی نہ جاتے تھے۔ الفہری نے ایک عالم کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کیا ہے کہ کسی خلیفہ نے ان کو مصاحبت گرانے کے لئے طلب کیا۔ جب خادم ان کو بلانے کے لئے آیا تو دیکھا کہ ان کے گرد کتابوں کا ایک انبار لگا ہوا ہے اور وہ بیٹھے ہوئے مطالعہ کر رہے ہیں۔ اس نے عرض کی کہ ”چلئے آپ کو خلیفہ بلا رہے ہیں۔“ انہوں نے جواب دیا کہ ”خلیفہ سے کہہ دو کہ اس وقت میرے پاس کئی حکما رہے ہوئے ہیں اور میں ان سے گفتگو میں مصروف ہوں۔ جب ان سے فارغ ہو جاؤں گا تب حاضر خدمت ہوں گا۔“ خدنگار یہ جواب سُن کر لوٹ گیا اور جا کر خلیفہ سے عرض کر دیا۔ اُس نے دریافت کیا کہ ”وہاں کون حکما رہے ہوئے تھے؟“ خدنگار نے کہا ”بخدا! وہاں کوئی بھی نہ تھا۔“ اس پر خلیفہ نے غصہ ہو کر فرمایا کہ ”جاؤ جس حالت میں بھی ہوں ان کو ابھی ابھی لے آؤ!“ چنانچہ جب وہ حاضر ہوئے تو خلیفہ نے پوچھا کہ ”وہ کون علماء تھے جو آپ کے پاس بیٹھے تھے۔“ انہوں نے جواب دیا۔ امیر المومنین!

لَنَا جَلَسَاءُ مَا مَلَّ حَدِيثُهُمْ  
ہم اے ایسے مجلس میں جنکی باتیں سننے کا ہمیں اشتیاق ہے  
امینونَ مَا مَوْنٌ غِيَابًا وَمَشْهَدًا  
جو غائبانہ اور موجودگی میں مانند اور مین ہیں  
يُفِيدُ دَنَامَنَ عَلَيْهِمْ عِلْمُ مَا مَضَى  
وہ اپنے علم سے قدما کا علم ہم کو پہنچاتے ہیں  
وَرَأْيَا وَتَادِيًا وَمَجْدًا وَسُودًا  
نیر اپنی لئے ادب و بزرگی  
فَإِنْ قُلْتَ أَمْوَاتٌ فَلَمْ تُقَدْ أَمْهُمْ  
پس اگر آپ ان کو مردہ کہیں تو آپ انکے حال سے بخبر ہیں  
وَأَنْ قُلْتَ أَحْيَاءُ فَلَسْتُ مُفْتَدًا  
اور اگر میں اُن کو زندہ کہتا تو میں نے غلطی نہیں کی  
خلیفہ سمجھ گیا کہ ان کا اشارہ کتابوں کی طرف ہے چنانچہ اُن پر کوئی مواخذہ نہیں کیا۔

یہ اشارہ اصل میں کلام بن عمرو العتائی کے ہیں۔ ابن الندیم نے یہ شرف نقل کئے ہیں اور چوتھا شخص اس طرح لکھا ہے۔  
فَإِنْ قُلْتَ هُمْ أَحْيَاءُ فَلَسْتُ بِكَادِبٍ وَأَنْ قُلْتَ هُمْ مَوْتٌ فَلَسْتُ مُفْتَدًا (الفہری ص ۱۷۱)  
یہ الفہری ص ۱۷۱

امام ابن شہاب زہری کو مطالعہ کتب میں اس قدر استغراق تھا کہ وہ دنیوی کاموں کو چھوڑ کر شب و روز کتابوں کا ایک ڈھیر اپنے گرد لگائے رہا کرتے تھے۔ ایک دن ان کی بیوی نے تنگ آکر کہا۔ واللہ ہلکا اشد حق من ثلاثة الضراثر : یعنی بخدا یہ کتابیں مجھ پر تین سو کنوں سے زیادہ بھاری ہیں !

تیسری صدی کے نامور ادیب جاحظ کو کتب بینی کا اس قدر شوق تھا کہ جب تک وہ کسی کتاب کو ختم نہ کر لیتا اس وقت تک ہاتھ سے نہ چھوڑتا۔ بلکہ اس کام کے لئے وہ کتب فروشوں کو کرایہ سے کران کی دکانوں پر بیٹھا کرتا تھا۔ آخر اس سچے عاشق کتب کی موت بھی انہی کتابوں کی بدولت واقع ہوئی۔ ایک دن وہ انہی محبوبان کتب کے جھرمٹ میں بیٹھا ہوا مطالعہ کر رہا تھا کہ وہ تمام کتابیں اچانک اس پر گریں جن کے بوجھ سے دب کر وہ مر گیا۔

فتح بن خاقان وزیر المتوکل عباسی اپنے موزے کے اوپر کے حصہ میں کتابیں رکھا کرتا تھا جب وہ خلیفہ کے حضور میں بیٹھتا اور خلیفہ قضائے حاجت کے لئے باہر باتا تو یہ اپنے موزے یا آئینہ میں سے ایک چھوٹی سی کتاب نکال کر خلیفہ کی واپسی تک مطالعہ کرتا رہتا۔ اور پھر موزہ میں رکھ لیتا یہاں تک کہ بیت الخلا میں بھی وہ کتابوں کا مطالعہ کرتا رہتا تھا۔ اسی طرح قاضی اسماعیل بن اسحاق کی نسبت ابن الندیم کا بیان ہے کہ ان کو جب کبھی دیکھا گیا تو اسی حالت میں پایا کہ یا تو وہ کسی کتاب کو آٹ پلٹ رہے ہیں، یا اس کو جھاڑ رہے ہیں۔

ابوسعید السکری جن کے پاس کتابوں کا ہمت بڑا ذخیرہ تھا ان کی نسبت یا قوت کا بیان ہے کہ انہیں مطالعہ کتب میں اس قدر انہماک تھا کہ لوگوں سے ملاقات کے وقت بھی کتاب ان کے ہاتھ سے نہیں چھوٹی تھی۔

۱۔ ابوالفداء ج ۱ ص ۲۷۲ ، ۲۔ الفہرست ص ۱۶۹ ، ۳۔ ابوالفداء ج ۲ ص ۴۴ ،

۴۔ الفہرست ص ۱۶۹ ، ۵۔ ایضاً ، ۶۔ مجمع الادباء ج ۲ ص ۱۳۳ ،



بعض ارباب علم کو مطالعہ کتب کا اس قدر شوق تھا کہ وہ حالت سفر میں بھی اپنا کتب خانہ ساتھ لے پھرتے تھے۔ چنانچہ یوہی وزیر صاحب اسماعیل بن عباد کی نسبت مشہور ہے کہ وہ حالت سفر میں اپنے ساتھ چار سو اونٹوں کا بوجھ کتابیں ہر وقت ساتھ رکھتا تھا۔ ایک مرتبہ امیر فوج بن منصور سامانی والی خراسان نے اس کو وزارت کے لئے طلب کیا۔ مگر انہوں نے کئی عذر پیش کئے، منجملہ ان کے ایک عذریہ بھی تھا کہ میرے پاس اتنا بڑا کتب خانہ ہے جو چار سو اونٹوں پر لادا جاسکتا ہے اور اتنا بوجھ اٹھوا کر میں وہاں آنے سے معذور ہوں۔

اسی طرح احمعی کی زبانی ابو الفرج اصفہانی بیان کرتا ہے کہ میں نے ابراہیم موصلی سے جبکہ وہ ہارون الرشید کے ساتھ مقام مرجہ کو گیا ہوا تھا، دریافت کیا کہ تمہارے ساتھ سفر میں کتنی کتابیں لگیں گی؟ اُس نے جواب دیا کہ فقط اٹھارہ صندوق ہیں۔ میں نے کہا کیا اس سے بھی زیادہ رکھنے کا ارادہ تھا؟ موصلی نے کہا کہ اگر بوجھ زیادہ ہو جانے کا خوف نہ ہوتا تو میں اس سے کئی گنا زیادہ کتابیں اپنے ساتھ لیتا۔ عربی لغت کی مشہور کتاب قاموس کے مصنف محمد بن یعقوب الشیرازی فیروز آبادی (المتوفی ۸۱۷ھ) کتابوں کا ایک بڑا بوجھ ساتھ لئے بغیر سفر نہیں کرتے تھے، اثناء سفر میں جہاں کہیں منزل کرتے وہاں کتابیں نکال کر مطالعہ کرتے۔ پھر جب روانہ ہوتے تو سمیٹ کر رکھ دیتے، اور جب تنگ دست ہو جاتے تو ان کو بیچ دیتے،

بعض اہل علم نے باوجود ترقی اور خوش حالی کے عمر بھر شادی نہیں کی نہ گھر بنایا مثلاً قاضی اکرم قفلی وزیر حلب کہ انہوں نے اپنی تمام زندگی مطالعہ کتب اور تصنیف و تالیف کے لئے وقف کر دی تھی۔ جب وفات کا وقت قریب آیا تو سلطان الناصر فرمائے حلب کو تمام کتابوں کے لئے وصیت کر گئے جن کی قیمت پچاس ہزار تھی۔ یہی حالت مشہور جغرافیہ نویس، سیاح اور کتب فروش

باقوت کی تھی کہ انہوں نے اپنی تمام عمر شوقِ جمع و مطالعہ کتب میں صرف کر دی تھی۔ اپنی ضخیم کتبِ معجم البلدان لکھ رہے تھے اس اثنا میں مروشاہجان چلے گئے وہاں کے کتبخانہ الضمیریہ نے ان کو ایسا گرویدہ کیا کہ اس کی محبت میں انہوں نے اپنی سیر و سیاحت چھوڑ دی اور عرصہ تک بیوی بچوں کو بھلا کر وہاں رہ پڑے۔ اکثر اپنے قیام مرو کے زمانہ میں کسی اعرابی کے یہ اشعار پڑھا کرتے تھے:-  
 اقمریۃ الوادی التي خان الفها      تو کوئی فائدہ مھرا ہے کہ جس کے عاشق نے خیانت کی  
 من الدھر احداثت وخطوب      یعنی اُسے چھوڑ کر دنیا سے چلا گیا اور دنیا کی آفتیں او  
 تغالی اطار حلت البکاء فانتنا      مصیبتیں اس پر نازل ہوتی رہیں۔ اے قمری ایڑی  
 کلانا بحر و الشاہجان غریب      گر یہ وزاری میں میں بھی شریک ہو جاؤں کیونکہ ہم  
 دونوں مروشاہجان میں غریب الوطن ہیں۔

بعض اہلِ دول جنہیں مطالعہ کتب کا شوق ہوتا تھا وہ اپنے لئے ایسے اہلِ علم کو ملازم رکھ لیتے تھے جو ان کو کتابیں پڑھ کر سنایا کرے۔ چنانچہ العزیز بن المعز العبیدی والی مصر نے ایک فاضل ادیب ابو الحسن علی بن محمد الشائستی (م ۳۹۹ھ) کو اپنے کتبخانہ کا ناظم بنایا اور دفتر خوان (READER) کی خدمت ان کے سپرد کی تاکہ وہ ندیم اور مجلس بن کر اس کو کتابیں سنایا کرے۔ مندرجہ بالا واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ لبلائے علم کے یہ دیوانے اور شمعِ حکمت کے یہ پروانے کس طرح مجبوبانِ کتب کے لئے والہانہ شغف اور محبت کا اظہار کرتے اور کس طرح اپنا جان و مال ان پر سے نثار کر دیتے تھے۔

ان میں کچھ ایسے بھی تھے جو کتابیں خریدنے یا جمع کرنے کی استطاعت نہ رکھتے تھے چنانچہ بعض فیاض اور سیرِ چشمِ بزرگ ایسے تھے جو ان کی آرزو کو پورا کرتے تھے۔ ابنِ حمدون نامی ایک

چھٹی صدی کے بزرگ تھے جو کتابوں کے بکثرت جمع کرنے والے تھے۔ علامہ یاقوت حموی سے ایک دن انہوں نے فرمایا کہ میں نے لوگوں کو کتابیں مستعار دینے میں کبھی بخل نہیں کیا اور نہ ان پر کوئی ضمانت لی۔ اس کے باوجود مجھے یاد نہیں پڑتا کہ کوئی کتاب اس طرح دی ہوئی آج تک گم ہوئی ہو یہ سچ ہے **الْأَحْمَالُ بِالذِّمَاتِ**

آج کل کتب فروشوں کا یہ طریقہ ہے کہ وہ کتابیں پڑھنے والوں کو اجرت پر کتابیں دیا کرتے ہیں۔ لیکن اگلے زمانہ کے وراق (جن کو موجودہ اصطلاح میں کتب فروش سمجھنا چاہئے) کتابیں مفت دیا کرتے تھے۔ چنانچہ اس کی متعدد مثالیں پائی جاتی ہیں۔ مشہور شاعر ابن الرومی ابو بکر السراج نامی وراق سے کتابیں مستعار لایا کرتے تھے۔ ایک دن اس نے تقاضا کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اگر اس کا کوئی خریدار ہو تو جلدی سے ۷۰۰ دوں ورنہ اپنے پاس رکھوں گے۔

ابو حیان اندلسی کی نسبت کہا جاتا ہے کہ انہوں نے کبھی کتابیں نہیں خریدیں۔ اس لئے نہیں کہ ان کو ضرورت نہ تھی بلکہ جو کتابیں وہ چاہتے تھے کتب خانوں سے مستعار لے آیا کرتے تھے یہ

# علامہ شبلی بحیثیت شاعر

(فارسی شاعری)

(از قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی)

[ اسی عنوان کے تحت میں ایک مقالہ علامہ شبلی مرحوم کی اردو شاعری پر لاہور کی ہندوستانی اکادمی کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۱۳ و ۱۴ جنوری ۱۳۳۶ء میں پیش کیا گیا تھا؛ یہ دوسرا مقالہ ان کی فارسی شاعری پر ادارہ معارف اسلامیہ لاہور کے اجلاس منعقدہ ۱۱ اپریل ۱۳۳۶ء میں پیش کیا جاتا ہے۔ اختر ]

بزمِ راوید کہ از نغمہ دوشینہ تھی است  
شبلی آن زمزمہ را باز آغاز گرفت

ہندوستان کے مسلمان فاتحین اکثر ایرانی اور تاتاری تھے اس وجہ سے فارسی زبان ہندوستان میں ان کے ساتھ ساتھ آئی، اور زمانہ دراز تک یہ ملک فارسی زبان کا مرکز بنا رہا مختلف اسلامی حکومتوں کے زیر سرپرستی، خصوصاً مغل بادشاہوں کے عہد زریں میں علوم و فنون نے انتہائی قدردانی اور ہمت افزائی کے زیر سایہ نشوونما پائی۔ اسی کے ساتھ ساتھ فارسی زبان و ادب نے بھی معتد بہ ترقی کی۔ تمام ملک میں فارسی زبان کی تحصیل لازمی سمجھی گئی، اور لوگوں میں زبان دانی

ادب و شعر کا عام مذاق پیدا ہو گیا، بلکہ علی زبان کا درجہ فارسی کو نصیب ہوا، حتیٰ کہ ادبیات کے گزر کر دنیات تک اسی زبان میں لکھے جانے لگے۔ مدارس و مکاتب میں فارسی کی کلاسیکل کتابیں درسیات میں پڑھائی جانے لگیں۔ ایران کے مشہور اساتین شعر و ادب کی تصانیف نقل و نقل ہو کر کثرت سے شائع ہونے لگیں۔ حتیٰ کہ خود ہندوستان کے ارباب علم و دانش بھی فارسی زبان میں ادب سخن دینے اور اس فن پارسی کی شیرینی سے لذت اندوز ہونے لگے۔ اس طرح ہندوستان میں اس فارسی کی بدولت عجم زندہ ہوتا رہا۔ ایران کے سخنوران گرامی سلاطین مغلیہ کی داد و دہش اور انعام و اکرام کا شہرہ سن کر مختلف شہر و دیار سے کھینچ کھینچ کر ہندوستان آنے لگے اور اپنے کمالات شاعری و زبان دانی سے خواص و عوام کو بہرہ مند کرتے رہے۔ اہل ایران کے تتبع میں خود ہندوستان کے ادباء و شاعرانہ بھی فارسی زبان و ادب کی کچھ کم خدمات انجام نہیں دیں۔ انہوں نے اس میں یہاں تک ترقی کی کہ بعض تو خود اہل زبان سے بھی سبقت لے گئے، اس اعتبار سے دیکھا جائے تو فارسی کی ادبی تاریخ میں اہل ہند نے جو حصہ پیش کیا ہے وہ بہت گرانقدر ہے جس کو کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ عہد مغلیہ کی دو صدیاں (سولہویں اور سترھویں) گویا شعر و ادب کا ایک طلائی دور تھا جس کو بقول ایک مستشرق کے ”ہمارے ہند“ سمجھنا چاہئے۔ خود ہندوستان نے فارسی شاعری میں جو قابل قدر ہستیاں پیدا کیں ان کی فہرست تو بہت طویل ہوگی، تاہم اس سلسلہ میں امیر خسرو، فیضی، بیدل اور غالب کا نام لینا کافی ہوگا جن کے الہامات شعری نے خود اہل ایران کو بھی ششدر بنا دیا۔

یادش بخیر! ہندوستان میں وہ قریبی زمانہ گزر رہا ہے جبکہ ”فند پارسی“ کی حلاوت سے کام و دہن لذت یاب تھے۔ جبکہ سوسائٹی کا ہر پڑھا لکھا فرد فارسی شعر و ادب کا دلدادہ نظر آتا تھا، اور اس غیر زبان میں اپنی مادری زبان کی طرح تحریر و تقریر بلکہ شعر گوئی تک پر قادر تھا۔

افسوس کہ وہ بساط دیکھتے ہی دیکھتے اُلٹ گئی اور پچھلی نصف صدی میں فارسی کے ماہرین اور اس کے شعر و ادب کے متوالوں سے ہماری بزم سخن قریب قریب خالی ہو گئی، اور اب اس کا صحیح مذاق رکھنے والے ہندوستان کے طول و عرض میں صرف انگلیوں پر گنے جاسکتے ہیں۔ ایسے زمانہ میں جبکہ فارسی دانی ہندوستان سے رخصت ہو رہی تھی اور اس کا نفس واپسین تھا، علامہ شبلی پیدا ہوئے۔ ہماری آخری بزم علمی کے مسند نشینوں میں سے یہ ایک تھے، اور ایک فاضل اجل اور جامع الصفات بزرگ تھے، جو مفسر، محدث، نقیب، متکلم، مؤرخ، ادیب، اور انشاء پرداز ہونے کے ساتھ ہی فارسی زبان کے اعلیٰ درجہ کے شار اور شاعر بھی تھے۔ اردو شاعری کے میدان میں مولانا ایک نئی شاہراہ کے بانی تھے، لیکن اس تنگ میدان میں ان کو جوں ہی طبع دکھانے کا موقع نہیں ملا، اس لئے لفظوں سے کچھ اور چلے گئے وسعت مرے بیاں کے لئے ان کی شاعری کا اصلی رنگ فارسی میں دیکھنا چاہئے، بقول غالب :-

فارسی میں تابہ بینی نقشائے رنگ رنگ

بگذر از مجموعہ اُردو کہیر رنگ منست

اس لئے ہم بھی ان کے اُردو مجموعہ کلام سے گزر کر خیابانِ عجم میں ان کی حسین گلکاریوں اور رنگین نقش آرائیوں کو دکھانا چاہتے ہیں، جو ان کی شاعرانہ قابلیت اور فارسی زبان دانی کا طغیاء امتیاز ہیں۔

## فارسی شاعری آغاز اور مشق سخن

تحصیلاتِ عالیہ کے آثار میں شعر و سخن کی طرف بھی مولانا کا رجحان ہو چکا تھا، پھر سوسائٹی اور اہل خاندان میں شعر و سخن کے چرچوں نے ان کی طبیعت پر اثر ڈالا، چنانچہ تکمیلِ تعلیم کے بعد ہی دیگر مشاغلِ علمی کے ساتھ ساتھ وہ شعر گوئی کی طرف مائل ہو گئے۔ فارسی ادبیات سے شغف اور اساتذہٴ عجم کا کلام بکثرت ازبر ہونے کے علاوہ صحیح وجدان اور فکر رسانے مولانا کے مذاق شاعری کو پختہ کر دیا۔ پھر اس میں مولانا فیض الحسن مرحوم سہارنپوری اور علامہ فاروق چریا کوٹی مغفور ایسے باکمال اساتذہ کے فیضِ صحبت اور مشورہ سخن نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا۔ یہ دونوں بزرگوار اپنے وقت کے صرف اہمستی اور اہتمام ہی نہیں بلکہ انوری اور سعدی بھی تھے اور عربی و فارسی میں شعر و سخن پر استادانہ قدرت رکھتے تھے۔ چنانچہ علامہ فیض الحسن کی وفات پر مولانا نے جو مرثیہ لکھا ہے اُس میں ان کے اوصاف کا ذکر کرتے ہوئے اس قابلیت کی طرف اشارہ کیا ہے :-

گویم من تو خود انصاف دہ تاز کر می آید عرب زندہ کردن مُلک اندھندوستان بودن  
 ہنجاروری بر جادہ پیشینیاں رفتن باہنگ مجازی یادگارِ پاستان بودن  
 علامہ چریا کوٹی کی نسبت خود مولانا کا بیان ہے :-

”فارسی کا مذاق بھی انہی کا فیض ہے، اکثر اساتذہ کے اشعار پڑھتے اور اُن کے  
 صحن میں شاعری کے نکتے بتاتے“

معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں بھی مولانا ان کو اپنا کلام دکھاتے اور ان سے اصلاح لیتے تھے، چنانچہ  
 ۸۸۲ھ میں اپنا فارسی کلام جمع کر کے چھپوا رہے تھے اُس وقت اپنے ایک عزیز کو لکھتے ہیں :-  
 میں نے حضرت مولوی فاروق صاحب سے عرض کیا تھا کہ میرا فارسی کلام کسی قد  
 چھاپا جائیگا۔ اس واسطے اگر آپ اس کو دیکھ لیں تو بہتر ہے۔ حضرت میر صوف  
 نے منظور فرمایا ہے، میرے پاس یہاں جو کلام ہے وہ بھیج دوں گا۔ مگر فارسی کے نامے  
 اور غزلیں وغیرہ جو تمہارے پاس ہیں نہایت جلد مولانا کے پاس بھیج دو<sup>۱۷</sup>  
 بعض حضرات کا خیال تھا کہ مولانا کو خواجہ عزیز الدین عزیز لکھنوی سے تلمذ تھا، لیکن اس  
 کی تردید خود انہوں نے اپنے ایک خط میں کر دی ہے۔ اور خواجہ صاحب سے اپنے دوستانہ  
 روابط کا ذکر کیا ہے۔<sup>۱۸</sup>

مولانا کی فارسی شاعری کا آغاز ۸۷۶ھ سے سمجھنا چاہئے جبکہ ہنوز ان کی عمر ۱۸-۱۹ برس  
 سے زائد نہ تھی۔ اسی زمانہ میں حجاز تشریف لے گئے۔ مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ حاضر ہوئے۔ ایک عالم  
 وجد تھا جو عاشق رسول پرطاری تھا۔ اس عالم میں ایک قصیدہ اور ایک قطعہ فارسی زبان میں  
 میزون فرمایا جو سرتاپا شوق و آرزو ہے۔ قصیدہ جو ایک ستم ہے ان کے ابتدائی زمانہ کے  
 کلام کا نمونہ ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں :-

از دید شد خونِ جگر زرد و آہ بے اثر	یا سائلِ عنِ ذا الخبر رحمی کہ امر و زم دگر
تاکے تو ان کردن بسر آتش زہ در جان تن	آید جانم در نظر از بخت خود ہم تیرہ تم
ویں بار گاہ نہ تہش گشتہ کینہ تر گش	عالم ہمہ خاک برش قصر فلک عشرت گش
در جلوہ نورِ مش روشن شد این نہ انجمن	گیتی این ہفت و شش باشد غبارِ در گش

۱۷۔ مکتب شبلی ج ۱ ص ۶۵۔ ۶۹، ۳۔ سیر المصنفین جلد ۲ ص ۲۵۵، یہ قصیدہ اور قطعہ برگ گل صفحہ ۱۷  
 ۱۸۔ ایضاً ج ۱ ص ۳۲۱، ۱۹۔ اور ج ۲ پر موجود ہیں +



معلوم ہوتا ہے کہ مولانا پہلے تسنیم تخلص فرماتے تھے چنانچہ ان کے مجموعہ کلام بزرگ گل میں آغاز شباب کا کلام آخر میں دج کیا گیا ہے اس میں ایک غزل کا مقطع یہ ہے :-

کجا در بار کا ہش بار بخشد چو تسنیم غریب بے نوار  
اس شعر پر یہ نوٹ لکھا ہوا ہے کہ ”اول تخلص بتسnim می کرد“۔ اسی طرح ایک غزل میں نعمانی تخلص اختیار کیا ہے :-

بر سر کوی تو نعمانی آشفته و زار شاد و شسته و ترسم می باشد  
لیکن اس کے بعد سے وہ ہمیشہ اپنا تخلص شبلی ہی لکھتے رہے،

مولانا جب تک وطن میں رہے دیگر شاعری ادبی کے ساتھ مشق سخن کا سلسلہ بھی برابر جاری رہا مگر اس اثنا میں انہوں نے فارسی میں بہت کم لکھا، جیسا کہ ان کے ابتدائی زمانہ کے کلام موجودہ کلیات سے ظاہر ہوتا ہے، اگرچہ ان کا بعض کلام ضائع ہو چکا ہے۔ ۱۸۸۲ء میں جب وہ علی گڑھ کالج میں پروفیسر مقرر ہوئے تو وہاں بھی شعر و سخن کا مشغلہ ان کا مونس و دمساز تھا۔ قیام علی گڑھ کے زمانہ میں وہ اکثر اردو اور فارسی میں سخن کرتے رہے ہیں جیسا کہ ان کے بعض مکاتیب سے ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ اپنے ایک عزیز شاگرد کو لکھتے ہیں :-

”ان دنوں میں نے ایک واسوخت لکھا ہے۔ مجھے خود حیرت ہے کہ میں کیونکر اس کو لکھ سکا ہوں۔ واقعی نہایت پُرورد ہے۔ واسوخت فارسی کے پندرہ بند ہیں یعنی ۱۵ شعر اور اسی قدر نامہ اردو کے۔ حضرت استاد نے بھی واسوخت کو نہایت پسند کیا۔ میرا قصد تھا کہ صرف واسوخت اور نامہ سر دست چھپ جائے“۔

افسوس ہے کہ دآسوخت اور اردو نامہ دونوں سے ہم محروم ہیں، ورنہ ان سے مولانا کے ابتدائی زورِ کلام اور طرزِ سخن کا اندازہ ہو سکتا۔  
اسی طرح ایک اور خط میں رقمطراز ہیں :-

”ان دنوں غزلیں بہ متبع علی حزین لکھی گئی ہیں اور دلچسپ ہیں، افسوس ہے کہ گھر پر نہ لکھ سکو نگاہاں کچھ سامان پیدا ہو گئے ہیں اگرچہ ضعیف ہیں۔“  
اُسی زمانہ میں شیخ علی حزین کی غزل پر مولانا نے ایک غزل لکھی تھی، اس کے متعلق ایک واقعہ انہوں نے لکھا ہے جو ان کے ابتدائی دورِ شاعری سے متعلق ہونے کے لحاظ سے ہم یہاں اس کو خود مولانا کی زبانی نقل کرتے ہیں، فرماتے ہیں :-

”چہ کنم کی ردیف کی غزل پر یہاں ایک لطیفہ ہوا۔ چند لڑکوں نے کہا کہ استاد (علی حزین) کی غزل پر غزل لکھنی اس سے کیا حاصل ہے ہنسنے لگا نہ ہو گا بادل میں نے کہا کہ دریا نہیں کا رہنہ ساقی۔ غرض میری اور علی حزین کی غزل خواجہ عزیز الدین صاحب عزیز مصنف قیصر نامہ اور نیر دہلوی کے پاس بغرض محاکمہ ارسال کی گئی × × × دونوں نے تسلیم کیا کہ اہل زبان کا کلام ہے۔ نیر نے تو بہت تعریف لکھی اور لکھا کہ سلف کے کلام کے ہم پدہ ہے۔ دونوں صاحبوں کا خط میں نے رکھ چھوڑا ہے۔ خط میں یہ نہیں ظاہر کیا گیا تھا کہ یہ غزلیں کس کی تصنیف ہیں، بلکہ اسی لئے دونوں مقطع اڑا دئے تھے۔“

اس تحریر سے جہاں مولانا کے مشقِ سخن کا حال معلوم ہوتا ہے وہاں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس ابتدائی دور میں بھی ان کو فارسی شعر و سخن پر خاصی قدرت حاصل تھی،

ایک اور خط میں لکھتے ہیں :-

سنئے ایک بہاریہ قصیدہ لکھنا شروع کیا تھا۔ اگرچہ ابھی صرف ۲۷ شعر ہوئے مگر امید سے بڑھ کر ہوئے۔ غالباً غالب سے کم رتبہ کا نہ ہو<sup>۱</sup>

یہ وہی بہاریہ قصیدہ ہے جو ناتمام رہا اور صرف اس کے ۸ اشعار ان کے کلیات میں پائے جاتے ہیں۔ یہ قصیدہ مرزا غالب کی ردیف و قافیہ میں لکھا گیا ہے جس کا مطلع یہ ہے :-  
دوش ایں مژدہ بگوش گل وریحان آمد کہ بہار آمد و بسیار باماں آمد  
معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں مولانا اپنے کلام میں تغیر و تبدل کے ساتھ اپنے اشعار کو گھٹلتے بڑھاتے رہتے تھے۔ چنانچہ اپنے عیدِ قصیدہ کے متعلق جو ان کی کلیات میں سب سے پہلے درج ہے، اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں :-

”میں نے عیدِ قصیدہ میں آجکل ایک تقریب سے کچھ تغیر کیا ہے، کوئی ۲۷ شعر بڑھا دئے ہیں، مگر اتنے ہی اصل سے نکال بھی دئے، واقعی یہ شعر جو بڑھائے گئے بلند پایہ ہیں۔“

علی گڑھ کالج میں خاص خاص تقریبات پر مولانا کو نظمیں لکھنے کا موقع ملتا رہا۔ چنانچہ ۱۸۸۶ء میں خلیفہ محمد حسین صاحب وزیر پٹیا لک کی تشریف آوری کے موقع پر سید محمود صاحب کی فرمائش سے مولانا نے چند بند فارسی میں لکھے جو کھانے کے بعد پڑھے گئے، پہلا بند یہ ہے

ای دل ایں بایہ انتظار کہ بود آخر ایں مستی از خار کہ بود  
چشم شوق بر بگذاز کہ بود ہوس سرمہ غبار کہ بود

۱۔ مکاتیب ج ۱ ص ۵۳۰

۲۔ مرزا کا یہ قصیدہ نمبر ۸۷ ان کی کلیات نظم صفحہ ۳۳۳ پر موجود ہے اس کا مطلع یہ ہے :-  
عیدِ ماضی بسر غارِ زمستان آمد وقتِ آراستنِ حمرو دالان آمد

۳۔ مکاتیب ج ۱ ص ۵۷۰

اس میں خانہ جلوہ گاہ است

پردہ دیدہ فرش راہ کہ است

اس نظم کے متعلق خود مولانا کا بیان ہے کہ جب یہ پڑھی گئی تو ”عجب سماں بندھ گیا“ تمام حضار مجلس حقیقت میں بیتاب ہو گئے۔ سید محمود صاحب اٹھ اٹھ کر ہر بند کو کئی کئی بار پڑھواتے تھے۔ وزیر صاحب نے بڑھ کر کہا افسوس ہے کہ ان شعروں میں آپ نے میرا ذکر کیا ہے ورنہ میں اس کی داد دیتا۔“

قیام علی گڑھ کے زمانہ میں تعلیمی ملازمت کے ساتھ ہی کچھ ایسے دلچسپ اسباب فراہم ہو گئے تھے کہ شعر و سخن کے لئے یہ اسلامی ادبستان بہت سازگار ثابت ہوا۔ اہل علم اساتذہ کی صحبت، نامور اہل علم و فن کا ورود، اور خود سرسید مرحوم ایسے مس کو کمبیا بنانے والے بزرگ کی معیت، پھر سخن شناسانہ تحسین اور منصفانہ داد شاعر کی حوصلہ افزائی میں بہت مددگار ثابت ہوئے۔ کالج کی پرسکوت فضا اور تنہائی نے شعر و سخن کا پورا موقعہ دیا تھا، جس کا تذکرہ مولانا نے اپنے مکاتیب میں کیا ہے، بعض اوقات مقامی شعرا اور ارباب سخن سے ملاقاتیں رہتی تھیں اور شعر و سخن کا تبادلہ ہوتا رہتا تھا۔ اس کے متعلق مولانا قحطراز ہیں:-

”میرے مکان سے متصل خواجہ محمد یوسف کا مکان ہے اور وہیں ایک شاعر مشہور جو سائے شہر کے استاد اور واقعی سخن ریخ اردو ہیں بہتے ہیں مجھ سے اکثر ملتے ہیں اور قیسی تخلص کرتے ہیں“

”میرا اکبر حسین صاحب منصف سے تو خوب بھپتی ہے میرے فارسی اشعار بھی انہوں نے سنے اور داد دی۔ مدرسے کے لڑکے بھی میری جماعت کے مہذب اور سخن فہم ہیں۔“

غرض کہ ایسے علمی ماحول اور ادبی فضا میں مولانا کی شاعری پرورش پاتی رہی اور ان کا ذوق سخن ترقی کرتا رہا۔ لیکن ایک خاص بات جو مولانا کو دوسرے پیشہ ور شاعروں سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ فطرتاً شاعر تھے اور جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے خود مولانا بھی شاعری کو اپنا وظیفہ طبعی سمجھتے تھے اور باوجود کثرتِ اشتغال اور علمی مصروفیتوں میں گھرے رہنے کے بھی ان کی شعر گوئی کا مشغلہ بھی پہلو بہ پہلو جاری رہتا تھا۔

مولانا نے طبیعت بھی بہت حساس اور اثر پذیر پائی تھی۔ اور یہ ان کی شاعرانہ طبیعت کا تقاضا تھا کہ ہر واقعہ سے بید متاثر ہوتے تھے۔ ان کی زندگی کا سخت واقعہ ان کے ایک پاؤں کا بندوق سے اڑ جانا تھا۔ شعر البعم تصنیف ہو رہی تھی، شاہنامہ پر ریویو لکھتے ہوئے فردوسی کے اشعار ذیل زیرِ رقم تھے :-

بروز نبرد آن یل ارجمند بہ تیغ و بہ تیر و بگز و کند  
برید و درید و شکست و بہت یلان را سرو سینہ و پا و دست  
اس اثنا میں زمانہ میں تخت پر آکر بیٹھے، اتفاقیہ بندوق سر ہو گئی اور مولانا کا پاؤں نشانہ بن گیا، اور زانو سے نیچے قریباً سارا پاؤں اڑ گیا۔ بقول مولانا شروانی  
”مردان جنگ آزما جس تمنائیں ساری عمر بہتے ہیں وہ ان کو گھر بیٹھے مل گئی“  
قیمت نگر کہ شمشیر عشق یافت مر گے کہ زندگاں بدعا آرزو کنند!

اہل علم کی زندگی کا ہر پہلو علمی دلچسپی کا سامان بن جاتا ہے۔ یہ حادثہ بھی بہت سے ادبی نکات و لطائف کا باعث ہو گیا۔ چنانچہ اس کا ذکر ایک معنی خیز انداز میں کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

حالت از گردش آیام اگر گشت بتر صبر فرما کہ ازیں نیز بتری بایست

شبلی نامہ سید را بجز اس علمش پابریدند و صدا خواست کہ سر می بایست  
 اس عاوضہ کے موقع پر مولانا کے اجاب اور قدر شناسوں نے مختلف قطعات اور رباعیا  
 خاری اور اردو میں لکھ کر مولانا کی خدمت میں بھیجے تھے جن میں لنگ کی رعایت سے شاعرانہ لطافت  
 نظم کئے گئے تھے۔ لکھنے والوں میں خواجہ عزیز، مولوی اقبال احمد سہیل، نواب علی حسن خان وغیرہ  
 تھے۔ خود مولانا کے استاد علامہ چریاکوٹی نے بھی چند شعر سنوئی میں لکھ کر بھیجے۔ نیز مولانا حالی نے  
 ایک رباعی بھیج کر اپنے تئیں مولانا کے ہوا خواہوں کے زمرہ میں شامل کیا تھا۔  
 اس سلسلہ میں سفر کشمیر کا واقعہ بھی قابل ذکر ہے۔ ہر سال گرمیوں میں مولانا اکثر سرد مقامات  
 پر چلے جاتے تھے۔ چنانچہ ۱۸۸۷ء میں گرمیاں بسر کرنے کے لئے وہ کشمیر شریف لے گئے۔ وہ  
 کشمیر حجت نظیر جہاں بقول عربی "مرغ کباب" کے بھی بال و پر نکل آتے ہیں، مولانا کے حق  
 میں مضر صحت ثابت ہوا، اور اس بلیل ہند کو وہاں کے بخار نے سوختہ جان کر دیا۔ چنانچہ یہ  
 سفر "قصیدہ کشمیر" کا باعث ہوا جو مولانا کے کلیات میں شامل اور ان کی ابتدائی عمدگی قادر  
 الکلامی کا پتہ ثبوت ہے، کشمیر کی پربہار وادی اور وہاں کی دلکشانہ بہت گاہوں اور دل آویز نظاروں  
 کا نقشہ شاعر کے موتی قلم نے اس طرح کھینچا ہے:-

بسکہ جوشید زہر سوی گل ولالہ بدشت	از کراں تا بہ کراں روی زین ناپید است
بیچ جائے ز گل لالہ تہی نتوان یافت	پائے دیوار اگر ہست و گر سقف سر است
جادہ را خود ز خیاباں نتوان کرد تمیز	بسکہ گل صف زردہ تر ناسر لو از چپ راست
جام گل رنگ کہ در بزم بآئیں چہیند	ہم بدن گونہ گل از پہلوئی گل جلوہ نامست
نقشبند چمن طبع ز تر دستی فیض	دشت را ہم ز گل ولالہ و شمشاد آراست
سبزہ بر کوہ فرو ریختہ از سرتاباں	یا قبا یست کہ بر قامت شخص آید راست

راہِ روزِ اندہ دل کہ نہ گامِ براہ      بسکہ بر سرِ قش لالہ و گلِ درِ پاست  
 دید و طفل کہ بردامنِ مادرِ غلط      جنبشِ بادِ بدانگونہ برویِ صحر است  
 گل بہر شاخِ زبرگ است فزونِ ترگوئی      ہمہ بر گلِ بفرود آچہ کہ از برگِ بکاست  
 سرو اگر پیے بدامن نکشد خود چہ کند      زانکہ از جوشِ گلِ لالہ چمنِ تنگِ فصل است  
 آگہیے کہ شہر است و بود نامش دل      گویا آئینہ در دستِ عوسے زیاست  
 شالماست و نشاط است نگینِ استیم      با غملے کہ بہ پیر امنِ دلِ غالیہ راست  
 شالماست از ان جملہ فزونِ ترجال      کہ چون چرخِ طبق بر طبق و تابِ راست  
 آب بالائے زمیں باشد و انجبا بینی      کہ زمیں بر سرِ آبست ہمان پارِ جاست  
 دہنِ آب و مدسبزہ و نیلو سر و گل      قوتِ نایبہ بنگر ز کجا تا بجاست

علی گڑھ کالج میں مولانا ۱۸۹۶ء تک ہے۔ سرسید کی وفات کے بعد کالج کے حالات میں  
 بہت کچھ تبدیلیاں واقع ہوئیں، اور حالات کچھ ایسے ناقابلِ برداشت ہو گئے کہ مولانا ملازمت  
 کو ترک کر کے وطن چلے آئے۔ پھر کچھ عرصہ تک انجمن ترقی اردو کے ناظم کی حیثیت سے  
 حیدرآباد میں رہے، وہاں صیغہ تصنیف و تالیف قائم کیا، اسی اثناء جبکہ وہ حیدرآباد میں ناظم  
 علوم و فنون تھے انہوں نے ایک مشرقی یونیورسٹی کا نظام بھی مرتب کیا تھا۔ اس کے بعد انہوں  
 نے ندوۃ العلماء کی بنیاد ڈالی۔ اس تحریک کی وہ روح رواں تھے۔ اگرچہ ندوہ کے قیام نے  
 نیز علی گڑھ کی کتابوں کی تصنیف نے مولانا کو ایک مدت تک شعر و شاعری سے باز رکھا، لیکن خاص  
 خاص مواقع پر اس کا ظہور ہوتا رہا۔ ندوہ کے سالانہ جلسوں میں جو پرجوش اور شاندار قصائد  
 اور نظمیں پڑھی گئیں وہ زیادہ تر فارسی زبان میں تھیں۔ اگرچہ ندوہ کا میدان شعر و سخن کے لئے تنگ

تھا تاہم فطری جذبات کبھی کبھی شعرو سخن کے مذاق کو ابھارتے رہتے تھے۔ اس کشمکش سے بعض تیز تنگ آجاتے تھے، چنانچہ ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں :-

”ندوہ کی جھنجھٹ اور شاعری ساتھ چلنے کی چیزیں نہیں ہیں۔ لیکن بہر حال چارہ بھی نہیں۔ ندوہ فرض مذہبی ہے اور شاعری فرض طبعی۔ کس کو پھوڑوں پھر انہیں پر موقوف نہیں ’یک دل و ہزار سودا‘ خیر بہر حال گزر جاتی ہے“

یہ واقعہ ہے کہ شاعری کا شوق مولانا کو اوائل عہد سے تھا جو بتدریج ترقی کرتا رہا۔ اگرچہ قومی اور علمی مشاغل اس پر غالب آگئے، لیکن ان مصروفیتوں کے باوجود بھی ذوق شاعری جو ابتدا سے طبیعت میں رہا ہوا تھا ان سے شعر لکھوا کر رہتا تھا شعرالجم دراصل اسی شاعرانہ ذوق و شوق کی یادگار ہے۔ فلسفہ و کلام اور تاریخ و سیر ایسے خشک موضوعات کے ساتھ ساتھ ادبیات کا ظہور تا مگر اسی رنگ طبیعت کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ ایک خط میں مولانا حمید الدین مرحوم کو لکھتے ہیں :-

”میں ایک کتاب شعرالجم لکھنی چاہتا ہوں، گو فرصت نہیں لیکن بچپن سے آج تک کا مذاق ضائع کرنے کو جی نہیں چاہتا“

اسی طرح اپنے عزیز دوست مہدی حسن مرحوم کو لکھتے ہیں :-

”ندوہ میں رہ کر تصنیف سے قریباً معذور ہو گیا تھا، اس لئے میں نے تین مہینہ کی رخصت لی کہ اطمینان سے شعرالجم کو پورا کر دوں۔“

بلا سے گو مرثیہ یا ترشہ خون ہے رکھوں کچھ اپنی بھی ہیشم خون نشان کیلئے“



ان تحریرات سے ثابت ہوتا ہے کہ شعر و شاعری مولانا کا ذاتی اور طبعی شوق تھا جس کو وہ ہر حالت میں پورا کرتے رہے ہیں، اور جو دیگر غالب مصروفیات کے باعث رکا رہتا تھا۔ مولانا کا کلیات فارسی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک زمانہ تک قصائد، نظمیں، قطعات، ترکیب بند، مثنویات، مرثیے وغیرہ لکھتے رہے، جن میں سے بعض فراموشی بعض موقع کی رعایت سے اور بعض دلی جذبات کی تحریک سے لکھے گئے ہیں، لیکن مولانا کی فارسی شاعری کے اصلی جوہر غزل میں کھلتے ہیں جس کی نسبت ہمارے ایک مشہور ادیب کا یہ فقرہ یاد رکھنے کے قابل ہے :-

”دوسری طرف شبلی کی جرأتِ زندانہ بر سر کار آئی اور علم و فضل کے خزانے ایک وجدان حقیقی پر قربان کئے جانے لگے۔ اس جرأتِ زندانہ کا اشارہ مولانا کے اس شعر کی طرف ہے :-

کنارہ بوس او یک جرأتِ زندانی خواہ از و نا کامی ما ہم زما بوده است دامنم<sup>۱</sup>  
اگرچہ ابتداء میں کچھ غزلیں بھی انہوں نے لکھیں جو ان کے دیوان کے آخر میں مکمل ایڑنا تھا  
چھپ گئی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے تغزل کا اصلی دور ۱۹۰۶ء سے شروع ہوتا ہے  
جو کہنے کو تو ۱۹۱۳ء تک قائم رہا لیکن صحیح یہ ہے کہ ۱۹۰۹ء کے بعد سے ختم ہو گیا۔ اس کی  
تفصیل آگے آئیگی۔ ان حالات کے ماتحت مولانا کی شاعری کے تین دور قائم کئے جاسکتے  
ہیں :-

پہلا دور — ۱۸۷۶ء سے لے کر ۱۸۹۶ء تک کا جب تک کہ وہ علی گڑھ کالج  
میں رہے،

دوسرا دور — ۱۸۹۶ء سے لے کر ۱۹۰۵ء تک کا جبکہ وہ حیدرآباد میں تصنیف و تالیف کے اہم علمی کاموں اور ندوہ کی کارروائیوں وغیرہ میں ہمہ تن مشغول رہے،

تیسرا دور — ۱۹۰۶ء سے لے کر ۱۹۱۳ء تک

ان ادوارِ شلثہ کی تقسیم اس لئے کی گئی ہے کہ ان میں مولانا کی شاعری کا رنگ مختلف رہا ہے۔ زورِ سخن اور آمد کے لحاظ سے ابتدائی اور آخری دور بڑھ کر ہے۔ دورِ اوسط اس لحاظ سے بھی اہم نہیں ہے کہ اس عرصہ میں مولانا نے شعر و سخن کی طرف بہت کم توجہ کی۔ ابنِ مقلہ کا قول ہے کہ الشعر تطرماً لا تطلباً یعنی تفریح طبع کے لئے شعر کہنا چاہئے نہ کہ حصولِ زر کے لئے۔ اس اصول کے مطابق مولانا نے شاعری کو کبھی پیشہ نہیں بنایا۔ جو کچھ کہا اپنے جذبات کی رعایت سے کیا۔ خود بھی فرماتے ہیں :-

”میں نہ شاعر ہوں نہ میں نے کسی شاعر سے اصلاح لی ہے۔ یہ جو کبھی کبھی موزوں کر لیتا ہوں یہ شاعری نہیں، تفریح طبع ہے۔“

## مختلف اصنافِ سخن

فنِ شعر میں مولانا کی دسترس اور قادر الکلامی کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے ہر صنفِ سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔ قصیدہ، شنوی، ترکیب بند، مرثیہ، غزل، قطعہ اور

رباعی، ان تمام اصناف میں انہوں نے شعر کہے ہیں، اور اصولِ فن کا سرِ ششہ کہیں ہاتھ سے نہیں چھوٹا اگرچہ ہر صنف میں استادانہ اور مجتہدانہ شان دکھائی ہے، لیکن شنوی سے بہتر وہ قصیدہ کہتے ہیں، اور قصیدہ سے بڑھ کر غزل، مولانا کوئی پیشہ ور شاعر نہ تھے، نہ ان کی عالی حوصلگی اور بلند فطرۃ نے کبھی مداحی کو جائز رکھا۔ اس لحاظ سے چند قصائد جو ان کے کلیات میں پائے جاتے ہیں، ایک حضور نظام کے قصیدہٴ تہنیت کے سوا، تمام تر مقررہ موضوعات پر لکھے گئے ہیں، ایک اور مختصر قصیدہٴ تشکر رئیسہ بھوپال (مرحومہ) کی مدح میں لکھا ہے اور گو اس میں شاعرانہ مبالغہ سے کام نہیں لیا گیا، بائیں ہمہ مقطع میں فرماتے ہیں :-

شبلی غمزہ را مدح شہاں شیوہ بود یک لطف ہم را بند احسان کردہ است

جہاں تک بھر، قافیہ اور ردیف کا تعلق ہے، قصیدے تمام تر غالب کی زمینوں میں لکھے گئے ہیں، جو زبان اور زور بیان کے لحاظ سے کلاسیکل شان رکھتے ہیں، مگر غالب کی یہی معنویت بلند پروازی، اور جدت مضامین ان میں تلاش کرنا بیکار ہے۔ بہر حال ان میں قصیدہ بہاریہ (ماتام) خوب ہے جس کے غالب سے کم رتبہ نہ ہونے کا خود مولانا دعویٰ کر چکے ہیں، اس کا مقابلہ غالب کی تشبیب سے کرتے ہیں تو مولانا کا یہ دعویٰ ہیں ایک حد تک بجا معلوم ہوتا ہے ترکیب بند میں مولانا اپنے خاص اسلوب بیان کے ساتھ چمکانہ خیالات اور شاعرانہ جذبات کو ملا دیتے ہیں، جس کی وجہ سے پوری نظم شاندار اور صریح معلوم ہوتی ہے میرے خیال میں ندوۃ العلماء کے سالانہ جلسہ منعقدہ امرتسر ۱۹۰۲ء میں انہوں نے جو ترکیب بند پڑھا تھا وہ اس صنف میں ان کا ایک شاہکار ہے۔ ذرا اٹھان ملاحظہ ہو :-

ایک پرسی چہ کسانیم وچہ سامان داریم      آنچہ بایہیچ نیز دجبان آن داریم  
مانہ آنیم کہ دہیم سکندر طلبیم      مانہ آنیم کہ اورنگ سلیمان داریم

مانہ آئیم کہ بر شیوہ اربابِ چشم      رویِ راہے بدرِ دولتِ سلطانِ دایم  
 مانہ آئیم کہ با حاجب و درباں باشیم      مانہ آئیم کہ بام و در و دیواں دایم  
 مانہ آئیم کہ با سجد و بالیں ازیم      مانہ آئیم کہ سرِ دابِ سبستانِ دایم  
 ثنویات میں ان کی وہ ثنوی خوب ہے جس میں اپنے ایک دوست کی زبانی قدیم طرزِ سخن  
 پر اعتراض کرتے ہوئے شاعری میں جدید طرز اختیار کرنے کے متعلق فرماتے ہیں :-

زینِ باطن کن چو برخیزم      پسکر تازہ بر انگیزم  
 رسمِ دیرینہ را بر اندام      در سخن طرحِ دیگر اندام  
 بدم حلقِ رافسون دگر      کردہ ام سازِ ارغنونِ دگر  
 تابِ سنجی کہ با کمالِ سخن      تنگی نیست در مجالِ سخن  
 ایں روشِ گرفتولِ دوستِ نبو      می توان جادو دگر پیود

شاعری نہ ہیں سخن سازِ نسبت

کہ دریں پردہ گو نہ گوں باریت

مولانا کے کلیات میں کل پانچ مرثیے ہیں، جن میں ان کے استاد مولانا فیض الحسن مرحوم کا  
 مرثیہ فن اور جذبات کے لحاظ سے بہترین ہے۔ یہ ایک ترجیحِ بندہ ہے جس میں ۳۰ بند ہیں۔ پہلے  
 بند میں اپنے رنج و ملال کا اظہار کیا ہے، دوسرے میں متوفی کی صفات کا بیان ہے، اس میں  
 مندرجہ ذیل اشعار خوب نکالے ہیں :-

چو دردِ دل داشتی آخرِ زیارانِ بر کرانِ بودن      دوسہ روزی دگر بایستی آخرِ میہانِ بودن  
 خود این را سہل می گیریم کہ ما دامنِ افشاندی      بحالِ فنِ ہی بایست آخرِ مہربانِ بودن  
 نگویم من تو خود انصاف دہ تا از کہ می آید      عرب را زندہ کردن و انگہ از ہندستانِ بودن

نوائین نکھتا در ایزدی فرمان نشان دادن      بکشف راز دین روح القدس را ترجمان بودن  
 بهنجاروری بر جادو پیشینان رفتن      آبہنگ حجازی یا گار پاستان بودن  
 نکیرین از کجاسخند لطف طبع رنگینت      بنا فہاں ندانم چوں پسند ہی ہن زبان بودن  
 خاص کر آخری شعر بہت دلچسپ ہے جو مرزا غالب کے مرثیہ عارف کے اس شعر کو  
 یاد دلانا ہے :-

تم ایسے کہاں کے تھے کھرے داد و ستد کے      کرتا ملک الموت تفت اصنا کوئی دن اور  
 کلیات شبلی میں جتنے مرثیے ہیں وہ سب ۱۸۸۵ء کے بعد کے ہیں۔ لیکن مولانا کے  
 ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ۱۸۸۱ء میں کوئی مرثیہ لکھا تھا جو غالباً ان کے  
 اور کلام کی طرح ناپید ہو گیا۔ اس کے متعلق اپنے ایک شاگرد کو لکھتے ہیں :-

”مرثیہ (جو تم بھی دیکھ چکے ہو گے) لوگوں نے اس کی فارسی دیکھی ہے از بس  
 پسند فرمائی ہے۔ میر اکبر حسین صاحب بھی ان میں داخل ہیں۔“

غزل کے میدان میں مولانا ایک خاص شان سے یکہ تاز ہوئے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے  
 بمشکل سو غزلیں لکھی ہیں، لیکن اس محدود پیرائے بیان میں بھی انہوں نے جس جامعیت،  
 حسن بیان اور رنگینی کے ساتھ جذبات کا اظہار کیا ہے وہ اس فن میں ان کو ہندوستان کے  
 ممتاز غزل سراؤں کی صف میں کھڑا کر دیتا ہے۔ بہ نسبت دیگر اصنافِ سخن کے چونکہ غزل میں  
 مولانا کی شاعری کا جوہر زیادہ چمکا ہے اس لئے ہم ان کی غزلیں ان کے متعلق ذرا تفصیل  
 سے لکھنا چاہتے ہیں، اور اس کے لئے ”شبلی اور غزل کا ایک منتقل عنوان قائم کرتے

ہیں +

## شبلی اور غزل

ہندوستان آنے والے شعرائے ایران کا اسکول جن میں عرفی شیرازی، نظیری نیشاپوری، ظہوری تشرینزی، صائب اصفہانی، ابوطالب کلیم اور علی حزمین خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اس آخری سکول کے متبعین میں وہ ہندوستانی شعرا ہیں جنہوں نے نہ صرف فن شعر خصوصاً اس کی ایک صنف غزل میں کمال حاصل کیا، بلکہ ان میں سے بعض تو خود شعرا سے عجم سے سبقت لے گئے؛ چنانچہ فیضی، ناصر علی، بیدل اور غالب ہندوستانی شعرا میں خاص طور پر مشہور ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ غالب پر فارسی غزل گوئی کا خاتمہ ہو گیا، لیکن زمانہ غدر کے بعد ہندوستان کے فارسی شعرا رجوع غزل گوئی میں مشہور ہوئے ان میں علامہ شبلی ایک ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ اگرچہ وہ ہندوستانی سکول ہی کے ایک مقلد و متبع کہے جاسکتے ہیں، لیکن غزل میں جس حسن بیان، لطیف طرزِ ادا، روزمرہ اور قادر الکلامی کے ساتھ جو معنی آفرینیاں انہوں نے کی ہیں وہ یقیناً ان کو اپنے دیگر معاصرین میں ایک خاص وقعت اور امتیاز کا مستحق ٹھہراتی ہیں۔

اگرچہ مولانا نے ابتداءً اپنے عالمانہ وقار کو قائم رکھنے کے خیال سے نیز غزل کی مبتذل روش سے احتراز کرتے ہوئے غزلیہ اشعار بہت کم کہے ہیں، اور غالباً ۱۸۸۷ء سے لے کر ۱۹۰۵ء تک غزل کہنے کا ان کو اتفاق ہی نہیں ہوا، لیکن ان کی شاعری کا آخری دور غزلسرائی کے لحاظ سے بہت یادگار رہیگا کہ اس دور میں انہوں نے غزل کے میدان میں مردانہ وار قدم رکھا، اور بقول ادیب شہیر "ان کی 'جراتِ زندان' برسرِ کار آئی اور علیتِ تجر کے سائے خزانے ایک وجدانِ حقیقی پر زبان کئے جانے لگے"، اس غزلسرائی کی بدولت

یاروں نے عاشقی کی تمہمت لگائی، چنانچہ فرماتے ہیں :

شبلیا نابلد کو چہ عشقِ دلی دوستانِ تمہت میں شیوہ بائز کشف

لیکن اس کے جواب میں خود مولانا کا یہ مقطع بھی پیش کیا جاسکتا ہے :-

ہر چند غلط نیست کہ شبلی دل دیں باخت ابنِ حرفِ مصلحت آمیز نودہ است

مولانا حسرت کا جواب بھی سننے سے تعلق رکھتا ہے، فرماتے ہیں :-

”علامہ شبلی انکار کئے جائیں لیکن ہم کو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس شیوہ و پذیر کو وہ تمہمت

دوستان سے تعبیر کرتے ہیں اس سے ان کی شاعرانہ طبیعت بہرہ وافر رکھتی ہے۔ اگر ثبوت

کی ضرورت ہو تو مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ ہوں :-

گروم از مدحت شیراز و صفایاں زده ام	شرم بادم کہ نواہای پریشان زده ام
بمئی بود مرا منزل مقصود و عبث	پیش این گام طلب در درہاں زده ام
اندکی نیز بیکام دل خود میں باشم	روزگاری چو دم از دشتِ عرفاں زده ام
چند در پردہ توان کرد سخن فاش بگو	سنگ بر شیشہ تقویٰ زده ام
جامہ زہد چو بر قامت من راست نبود	شیشہ تقویٰ سی سالہ بر سندان زده ام
آن شدای دوست کہ آراستہ می کرفن	نقش زیبا صنی بر ورقِ جاں زده ام
آن شدای دوست کہ در ندوہ بینی بازم	کہ دم از صحبت آن دشمنِ ایاں زده ام
ہاں ہاں دست بدارید زمین ای اجباب	کہ بہ زیبا صنی دست بہ پیاں زده ام
پی توان برد کہ ایں زمزم ربی چیز نیست	شبلی این تازہ نواہا چوستان زده ام

غزل میں مولانا نے اساتذہ کا تتبع کیا ہے، اور اگرچہ یہ نثری تقلید ہی تقلید ہے تاہم ایک

غیر زبان میں شعر کہنا، اور اس میں اہل زبان کی طرح ایک ایک محاورہ کا خیال رکھتے ہوئے اس طرح بے ساختہ شعر کہنا واقعی مشکل ہے۔ لہذا اس میں شک نہیں ہے کہ مولانا اس میں بہت کامیاب رہے، اور جہاں تک غزل کے خارجی موضوعات حسن و عشق، ہجر و وصل، جور و جفا، نالہ و فغا، شمع و بزم، گل و بلبل، خط و خال، چشم و ابرو، زلف و گیسو، بوس و کنار، رندی و سستی، شوخی اور نظر بازی کا تعلق ہے، ان کی غزلیں گرامر میں، اور فارسی غزل کے ان پامال مضامین کو خاص طرز، بہترین انداز بیان، رنگین تشبیہات و استعارات کے ساتھ بیان کرنا مولانا کا حصہ ہے۔ خود بھی فرماتے ہیں :-

حدیث عشق خوش بودہ است و شبلی خوشتر کہ کردہ است  
شنیدن میتواں زین حرف زنگیں استانی را  
چند اشعار شستی نمونہ از خرواری پیش کئے جلتے ہیں :-

- ۱ بادہ ہر چہ نہ خرقہ تو ان نیز کشید نرگس مست کسی خواست کہ رسوا باشم
- ۲ من فدای بت شوخی کہ ہنگام وصال بن آموخت خود آئین ہم آغوشی را
- ۳ بخت بد ہیں کہ بہجران تو بر سر زدہ ام دست شوقی کہ در ان طوق کمری بایست
- ۴ بیجا صلی نگر کہ باین دوری از رخس صدجائی بہر بوسہ نشان کردہ ایم ما
- ۵ شرب صلی از وہاں درازی آرزو دارم کہ یکیک شمارم حلقہ ٹائے زلف پیچاں را
- ۶ بہر بوسہ دل نوازی کردی اما ازیں ہم خوبتر کاری تو ان کرد
- ۷ بہ شکر خندہ لطف تو تسلی نشوم من کہ خو کردہ آن غمرہ پنہاں باشم
- ۸ گرمی بزم ترا باہم ہنگامہ ناز نالہ نیز باہنگ اثر می بایست
- ۹ سنجیدہ ایم فتنہ محشر بقتاش یک نیز فتنہ طرازش بلند بود
- ۱۰ جدا زد دوست شب ماہتاب را چکلم کہ کار عارض او از قمر نمی آید



۱۱ آہ جان سوز کہ در سینہ ام آرام گرفت ابن ہمان است کہ از گنبد دو آگشت

۱۲ داد ازین پیری بے صرفہ کہ ناخواند رسید آہ ازان حمد جوانی کہ بناچار گذشت

سچ تو یہ ہے کہ فارسی شاعری کی افتاد ہی کچھ ایسی ہوئی ہے کہ شعر ا مجازی رنگ میں ہمیشہ اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کرتے رہے ہیں، چنانچہ سعدی اور حافظ جیسے بزرگ بھی اس حمام میں عریاں نظر آتے ہیں، تا بہ نظیری و عریٰ چہ رسد! زبان اور محاورات کے چٹخاروں، ملکی اور تمدنی اثرات، اور سوسائٹی کے عامیانه جذبات و خیالات کے ماتحت فارسی شاعری زیادہ تر اسی رنگ میں رنگی گئی، اگرچہ بعض متقدمین (مثل نظامی گنجوی) اور بعض متاخرین (مثل فغانی وغیرہ) نے غزل کی اس پامال روش کو بدلنے کی کوشش بھی کی اور حکمت و اخلاق کی چاشنی بھی غزل میں آمیز کی گئی، مگر اس سے کوئی معتد بہ تغیر نہیں ہوا، بلکہ اس قسم کا کلام حسن قبول اور شہرت عام حاصل نہیں کر سکا۔ خود مولانا نے بھی غزل کی اس مبتذل روش کا ذکر اپنے ایک قصیدہ اور شنوی میں کیا ہے، اور ان کی خواہش بھی تھی کہ وہ شاعری میں نیا طرز سخن ایجاد کریں، مگر ان کے علمی مشاغل اور قومی مصروفیتوں نے اس کا موقع نہیں دیا، اور بالآخر دیگر شعرا کی طرح وہ بھی فارسی کے اس رنگ تغزل سے مستثنیٰ نہ رہ سکے، تاہم اس طرز سخن کے ان کی نقابست اور علم و فضل کے رتبہ سے فروتر ہونے کا ان کو احساس تھا۔ چنانچہ ۱۹۰۸ء میں اپنی غزلیات کا مجموعہ ”دست گل“ چھپنے کو دیا اس وقت مسٹر ممدی حسن کو لکھتے ہیں :-

”بعض غزلیں زیادہ شوخ ہو گئیں جو شاید ایک پنجاہ سالہ مصنف کے چہرہ پر نہ کھلیں، لیکن حافظ تو کہتے ہیں سہ ہرگز کہ یاد روی تو کر دم جو اس شدم“<sup>۱</sup>

۱۔ قصیدہ ۶۱۸۹ کلیات شبلی ۱۶ شوی نامہ ۶۱۸۸ کلیات ۵۱

۲۔ مکتبہ ج ۲ ص ۲۱۵

ایک اور خط میں اعتراف کرتے ہیں :-

”میرا چھوٹا فارسی دیوان یعنی حال کی غزلیں بھی ہیں، اور میں نے ع برکس نند نام زنگی کا فوراً ان کانٹوں کا نام ”دستہ گل“ رکھ دیا ہے۔ جی چاہتا ہے کہ بھیج دوں لیکن زیادہ شوخ اور آزاد اشعار قلم سے نکل گئے ہیں، اس لئے ان کا پردہ ہی میں رہنا مناسب ہے۔“

مولانا خود اس مجموعہ کو چھپوانا نہیں چاہتے تھے، مگر ایک دوست کا اصرار اس میں شامل تھا، چنانچہ معذرت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

ہرزہ چند ہم بافتن پیش کسان عرصہ دادن نہ پسندیدہ عاقل باشد  
من ہم این کار نمی خواهم از دل آتا چہ توان کرد چو فرمودہ تبدیل باشد  
مولانا حالی کی خدمت میں دستہ گل ہدیہ بھیجتے ہیں تو وہ جواب میں تحریر فرماتے ہیں :-  
”کوئی کیونکر مان سکتا ہے کہ یہ اس شخص کا کلام ہے جس نے سیرۃ النعمان،  
الفاروق اور سوانح مولانا روم جیسی مقدس کتابیں لکھی ہیں۔ غزلیں کا ہے کہیں  
شراب دو آتشہ ہے جس کے نشہ میں خمار چشم ساقی بھی ملا ہوا ہے۔ غزلیات حافظ  
کا جو حصہ رندی اور میاکی کے مضامین پر مشتمل ہے، ممکن ہے کہ اس کے الفاظ  
میں زیادہ دلربائی ہو، مگر خیالات کے لحاظ سے تو یہ غزلیں اس سے بہت زیادہ  
گرم ہیں :-

دو دل بودن دین ر بخت تر عیست سالک! نخل ہستم ز کفر خود کہ دار دبوئی ایمان ہستم  
شاید لوگ تعجب کریں کہ اس شعر میں وجد کرنے کی کوئی بات ہے، مگر اس شعر سے  
ہر شخص لطف نہیں اٹھا سکتا۔ اَلَا الَّذِیْ اُبْتِلٰی بِمَثَلِ مَا بُتِلٰی بِهِ الْقَائِلُ“

ایک خط میں فارسی کے ادب پر اس طرح تنقید کرتے ہیں :-  
 "افسوس کہ فارسی لٹریچر کسی قدر غیر معتدل واقع ہوا ہے، اور میں بھی اس کو سنبھال  
 نہیں سکتا۔ بہر حال مضامین کچھ ہوں لیکن زبان ایران کی ہوگی" <sup>۱</sup>  
 اسی طرح ایک اور خط میں اسی دستہ گل "کا ذکر کرتے ہوئے شاعرانہ مبالغہ کی نسبت فرماتے

ہیں :-

"بوی گل کسے تو آپ کو بھیج دوں۔ دستہ گل کی نسبت مہذب ہے۔ شاعری حقیقت  
 ایک خوردبین ہے جس میں چھوٹی چیزیں بڑی بن کر نظر آتی ہیں۔ اس کو لوگ مبالغہ  
 کہتے ہیں، لیکن وہ مبالغہ نہیں بلکہ اس خوردبین کا اثر ہے۔"

غزل کے سلسلہ میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہونا ہے کہ ۱۹۰۶ء سے ۱۹۰۷ء تک مولانا  
 نے جو غزلیں کہی ہیں ان کا محرک قوی شہر بمبئی کا قیام ہے۔ مولانا اکثر گرمیوں میں بمبئی تشریف لے جاتا  
 کرتے تھے۔ وہاں کی خوشگوار آب و ہوا، پر لطف اور دلکش نظائے، دلاویز تفرج گاہیں اور سب سے  
 بڑھ کر وہاں کی رنگین اور دلچسپ صحبتیں، یہ سب محرکات ایسے تھے کہ جنہوں نے ان کی شاعری کے  
 سمندرناز پر تازیانہ کا کام کیا۔ اور ان کے تغزل کا دور گویا صحیح معنوں میں اسی بلند حسن و موسیقی  
 اور اسی دیباہ حسن و رنگین ہی سے شروع ہوتا ہے۔ بمبئی جانے سے پیشتر بھی مولانا نے غزلیں کہی ہیں  
 اور ان میں بعض اشعار خوب نکالے ہیں، لیکن ان میں ہم وہ آمد، زور بیان، حسن تخیل اور شگفتگی  
 جذبات نہیں پاتے جو بمبئی جانے کے بعد ان کے کلام میں پیدا ہوئے، اس میں شک نہیں کہ  
 دیوان میں جو غزلیں پائی جاتی ہیں ان میں وہ گرما گرمی اور ولولہ انگیزی نہیں ہے جو ان کی بمبئی  
 یا دستہ گل اور بوی گل میں پائی جاتی ہے۔

حشر اس گرمی ہنگامہ کجا داشت مگر پردہ برداشتہ انداز مرغ تابانی چہند

بہی کے مشغلہ شعر و سخن کے متعلق خود مولانا کے بیانات نہایت دلچسپ ہیں جن کا ذکر ان کی فارسی شاعری کے سلسلہ میں مناسب اور ضروری ہی نہیں، بلکہ ناگزیر ہے، اور ایک مستقل عنوان چاہتا ہے۔ یہاں صرف بہی کے متعلق مولانا کے ان اشعار میں سے چند نقل کر دئے جاتے ہیں جو انہوں نے بہی کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں :-

۱۔ وہاں کی آب و ہوا کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔  
نہیہ جان بخشی آب و ہوائے بھی شبلی طراز خلج و قوشاد و فرخار است پنداری

۲۔ جیسنان بہی کی نسبت ارشاد ہوتا ہے :-  
بیا اینجا کہ ہر سو کارواں در کاروان مینی بُنان آذری ادبران شام ایران را

۳۔ بہی پر ایک ہ شعر کی غزل لکھی ہے جو عام طور پر مشہور ہے، خصوصاً اس کا یہ شعر :-  
بدہ ساقی می بانی کہ در جنت نخواہی یافت کنار آب چو پاٹی و گلشت واپالورا !

۴۔ ایک شعر میں اپنی شاعری کو بہی میں محدود کر دیتے ہیں :-  
شاعری از من مجو دور از سواد بہی حالیا شبلی شدم زند غزلخوان نیستم

## کلام شبلی کی خصوصیات

۱۔ مولانا کی فارسی شاعری کا نمایاں وصف خالص فارسیت ہے، جس کی نسبت خود ان

کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے ”زبان کو اہل زبان کے اصول پر برتنا ہے“ ایک شعر میں شعر اہند کے ساتھ اپنا مقابلہ کرنے پر انفس ظاہر کرتے ہیں :-

در سخن با خاکیان ہندی سنجی مرا    ہی چہ میدانی کہ ای فن را چہ ساماں کردہ ام  
ایک غزل کے مقطع میں فرماتے ہیں :-

در حیرتم کہ پاکی گفتارش از کجاست    شبلی مگر ز مردم ہندوستان نبود  
وہ ہندوستان جس کی فارسیت پر ایران کو فخر ہے، جس کی فادر الکلامی شعر ارجح میں ضرب المثل ہے جس نے خسرو اور فیضی جیسے بالکمال پیدا کئے، اس سے اپنے آپ کو اونچا رکھنا اگر جائز ہے تو عجب نہیں یہ بلندی اس قسم کی جو جس کی نسبت مشہور ہے ع آفتاب اتنا ہوا اونچا کہ تارا ہو گیا! بہر حال اس میں شک نہیں کہ روزمرہ کی زبان اور محاورات کا جہان تک تعلق ہے، مولانا کے کلام میں خالص فارسی زبان کا رنگ جھلکتا ہے، اگرچہ مضامین متعارف کے ساتھ اکثر محاورات مخصوص ہیں جو حسب موقع و محل استعمال ہوتے رہتے ہیں، لیکن ادائے مطالب کے لئے مخصوص اسلوب بیان، خاص الفاظ کا انتخاب، اور جن ترتیب ایک خاص صنعت ہے جس کو برتنا اہل زبان ہی کا کام ہے، یہاں ہم ان کے چند اشعار نقل کرتے ہیں جن میں فارسی کے محاورات بانٹھے گئے ہیں :-

چالاک و گرم آمد و دامن کشاں گزشت	از بسکہ دست شوق حریفان دراز بود
دل ہنگامہ جو خمیازہ بر خیا زہ می ریزد	بکارش نامزد فرما نگاہ فتنہ ساماں را
گرچہ لعل لب جان بخش تو حاشا زوہ است	بینواں یافت ز چشم تو کہ ساغر زوہ
صد بار از سحاب گرد برد چشم من	با آنکہ درس گریہ ہنوزش رواں نبود
از بسکہ خوش محاورہ افتاد چشم او	کردیم فہم از سخن ناشنیدہ را

۱۔ جانے بہ بوسہ باخته و سود کردہ ایم در پیش می کشید بہا ہم گراں نمود  
 ۲۔ متاعی گر بدست آسان فتقدری نمیدارد باو دل را سپردن خواہم آدل بہا کردم  
 ۳۔ مولانا کے کلام فارسی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انہوں نے اساتذہ مثل  
 حافظ ، سعدی ، جامی ، عرنی ، نظیری ، نھوری ، غالب وغیرہ کی ردیف قافیوں میں  
 طبع آزمائی کی ہے، مگر اس بات کی پوری احتیاط کی ہے کہ ان کے قوافی کو ہاتھ نہیں لگایا، اگر  
 کہیں استعمال کیا ہے تو مضمون کو بلند کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کی غزلیں دیکھنے سے معلوم  
 ہوتا ہے کہ وہ زیادہ تر حافظ کے پیرو تھے اور اسی روانی اور جرتگی کے ساتھ شعر کہتے تھے  
 جو حافظ کا خاصہ ہے، خود بھی فرماتے ہیں :-

گر خداوندی ہوس داری در اقلیم سخن بندگی حافظ شیرازی باہست کرد  
 علاوہ ازیں انہوں نے عام شعرا کی طرح بہ ترتیب حروف تہجی ردیف دار غزلیں نہیں  
 لکھیں اور نہ حروف تہجی مثل ث ، ذ ، ز ، ص ، ض ، ط ، ظ ، ع ، غ ، ف ، ق وغیرہ کی  
 ردیفوں میں لکھا۔ انہوں نے صرف ان ردیفوں کو لیا ہے جن میں وہ بلا تصنع اپنے جذبات و  
 کیفیات کا اظہار کر سکتے تھے اور جن کا تلفظ ذوق سلیم پر بار نہ گذرے، اسی طرح بھریں بھی  
 ایسی اختیار کی ہیں جو مروجہ اور عام پسند ہیں، اور جن میں ایک قسم کی موسیقیت پائی جاتی ہے۔  
 اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعری کو انہوں نے رسمیات کا پابند نہیں بنایا یا تخیل کو تصنع  
 کے پردہ میں نہیں چھپایا۔

۴۔ خیال بندی یا نازک خیالی جس کو تخیل بھی کہتے ہیں مولانا کے کلام میں بہت کم پائی  
 جاتی ہے۔ متاخرین شعرا فارسی مثل غنی ، ناصر علی اور بیدل اس میدان میں بہت آگے  
 نکل گئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تخیل شاعری کا زیور ہے لیکن اس سے بسا اوقات

مضمون پیچیدہ ہو کر معانی میں الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ زبان و محاورات، بندش الفاظ و جہتی مضامین پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے خصوصاً دور از کار تخیل شعر کو کسی مصرف کا نہیں رکھتی، موزون شہلی نے تخیل سے بہت کم کام لیا ہے جس کے شاذ و نادر نمونے ان کے کلام میں بھی کہیں کہیں نظر آتے ہیں مثلاً :-

محبت ابود ہرشیوہ آئینی زجاں بازی      بہ مژگاں لشک غن منصوبہ راست پنداری  
ویدی سحاب را کہ چشم گرو نہ برد      با آنکہ داشت از ہمہ اعضا گریستن  
خال جا کردہ بر آن عارض روشن گوئی      آتش افروختہ ہندوی فسون غانی ہست

ممکن ہے کہ تخیل کی اور مثالیں بھی ان کے کلام میں مل جائیں، لیکن وہ تمام تر اسی کے نہیں ہو سکتے، اور نہ انہیں خیالی بلند پروازی کی عادت ہے، انہوں نے خواجہ حافظ کی طرح غزل کو غزل کی حد تک محدود رکھ کر با محاورہ اور خالص فارسی زبان میں اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کیا ہے۔ بے تکلف بول چال، بے ساختہ پن، اور رنگین طرز انشاء کے ساتھ شعر کہنا ان کا شیوہ تھا۔ اور بات بھی یہ ہے کہ فطری طور پر جو خیالات ادا کئے جائیں وہ تصنع اور تکلف سے پاک ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ استعارات و تشبیہات بھی دور از کار نہیں لانے اور حتی الامکان آس پاس اور نزدیک کی چیزوں سے کام لیتے ہیں۔

۴۔ فن بلاغت کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ شعر میں جو خیال باندھا جائے اس کے لئے کوئی مثال بھی پیش کر دی جائے۔ مثلاً اگر مصرعہ اولیٰ میں کوئی دعویٰ ہو تو دوسرے مصرعے میں اس کی دلیل ہیا کی جائے اس کو تمثیل کہتے ہیں۔ قدام اور متاخرین دونوں کے ہاں یہ طرز سخن بہت مروج اور مقبول رہا ہے، خصوصاً متاخرین نے اس کو بکثرت برت لیا ہے۔ علامہ شہلی کے ہاں بھی اس تمثیل کے نمونے کہیں کہیں پائے جلتے ہیں۔ مثلاً :-

۴ - فارغ ولی بہرہ ہر کس نمی رسد تا جیت این کہ دست زد کعبا نیست  
 ۵ - آمد بہار و روی زمین لالہ زار گشت یا بود آتشی کہ بہر گوشہ در گرفت  
 ۶ - چہ عجب گر نگہ مست تو افتد بر من بادہ بیرون فتد از جام چو سرشار افتاد

۵ - قدما کے ہاں سادگی اور بے تکلفی حسن کلام سمجھی جاتی تھی، مگر جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، فارسی شاعری میں نزاکت خیال اور لطافت بیان کے ہزاروں اسلوب پیدا ہو گئے، اور متاخرین نے تو اس کو کمال تک پہنچا دیا۔ مولانا کے کلام میں بھی مضمون آفرینی اور بلند معانی کے کئی نمونے ملتے ہیں چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

(۱) نگہ کاش آن قدر سرمایہ کردی از تماشایش کہ می آمد بکار ما و دل در روز ہجران ہسم  
 یعنی اگر عاشق کی نگاہیں محبوب کی صورت کو خوب دیکھ دیکھ کر آنکھوں میں بٹھالیتیں تو وہ آڑے وقت میں کام آنے والی پونجی کی طرح ہجر کے دن عاشق اور اس کے دل دونوں کے کام آتی۔  
 (۲) پیکر آرائے ازل طلعت زیبای ترا نقش می بست و دم از ذوق تماشا می کرد  
 یعنی خالق جب محبوب کی صورت بنا رہا تھا تو خود بھی بڑی دلچسپی سے محو تماشا تھا،  
 (۳) ذوق نظر بہ لذت کاوش نمی رسد داغم ازیں کہ دل نتوان کرد دیدہ را  
 یعنی دل میں جو کاوش ہے وہ نظر میں پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ آنکھ کو دل نہیں بنایا جاسکتا اس کا افسوس ہے،

(۴) دل را بایں فریب سلی دہم کہ یار با ما از ان نہ ساخت کہ زدو آشنا نمود  
 ”مشتوق جلدی سے میل پیدا کرنے والا نہ تھا اس لئے ہم سے نہ بھہ سکی“ یہ کہہ کر عاشق اپنے دل کو تسلی دیتا ہے،

(۵) آن قدر محو تماشا ئے جمالش بودم کہ نگہ را خبر از لذت دیدار نمائد



احساسات کی کثرت دراصل ان کو باطل کر دیتی ہے، عاشق دیدار یار میں اس قدر محو ہو گیا ہے کہ دیدار کی جولنت تھی اُسے بھی اس کی نگہ نے فراموش کر دیا،

(۶) یا جگر کاوی آن شتر مرگاں کم شد یا کہ خود زخم مرالذت آزار نماند  
”دل میں درد کی لذت باقی نہیں رہی یا معشوق کی مرگاں نے نشتر نوازی چھوڑ دی“ عاشق اپنی طبیعت میں جب کیفیت نہیں پاتا تو خیال کرتا ہے کہ دونوں میں سے کوئی بات ضرور ہے، مگر اس کا فیصلہ نہیں کر سکتا،

(۷) حرف انکار ز خوبان ہمہ ازل نہ بود کہ کہ این کار بآئین حیا نیز کنند  
معشوقوں کا انکار ہمیشہ دل سے نہیں ہوا کرتا۔ کبھی کبھی تو شرم و حیل کے باعث بھی یہ لوگ انکار کر دیا کرتے ہیں،

(۸) دودل دین یں بوخت تر عیبت لک را نخل مستم ز کفر خود کہ دار دہلوی ایمان ہم  
رہبر راہ محبت کیلئے یہ لازمی ہے کہ وہ اس ایک ہی راہ پر بلا کسی تردد اور پس و پیش کے گامزن ہو، کہ اس میں ”دودلی“ یعنی تذبذب راستہ سے بھٹکا دیتی ہے۔ اس لئے عاشق ”کافر عشق“ ہونے کے باوجود اپنے کفر سے نادم ہے کہ اس میں ابھی ایمان کا شائبہ باقی ہے، نہایت بلند مضمون ہے جس کو موزون اور مختصر الفاظ میں بیان کیا ہے،

۶۔ وقوعہ کوئی جس کو اُردو والے معاملہ بندی کہتے ہیں، اور جو آج ہمارے شعرا اُردو کا سنا ناز بھی جاتی ہے، اصل میں مفروضہ واقعات کے بیان کرنے کو کہتے ہیں شعریں ایسا تخیل ہو کہ سمجھنے والے یہ سمجھیں کہ کوئی حقیقی واقعہ بیان ہو رہا ہے، شیخ سعدی جو طرزِ غزل کے موجد ہیں ان کے ہاں خال خال وقوعہ کوئی کا پتہ چلتا ہے، لیکن امیر خسرو ”صحیح معنوں میں اس طرزِ سخن کے بانی ہیں چنانچہ اس اقلیم فن کے بادشاہ وہی خیال کئے جاتے ہیں، ان کے بعد شرف جہاں فروزینی

(المتوفی ۹۶۲ھ) جو حمد صفویہ کا نامور شاعر گزرا ہے، وقوعہ گوئی میں امام مانا گیا۔ اور اس نے اس کو انتہا تک پہنچا دیا۔ مولانا شبلی کے ہاں بھی وقوعہ گوئی کی اکثر مثالیں پائی جاتی ہیں۔ شاید ہی کوئی غزل ہوگی جس میں دو ایک شعر اس رنگ کے نہوں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

- |     |                                      |   |
|-----|--------------------------------------|---|
| (۱) | برجوں چوں گزرا خدا دوش آن ترک پرن را | بگفت این خستہ جان چائی گرفتارست پنداری  |
| (۲) | ناوک بزد بیخو و مرا برج گزشت         | قربان شوم خطائے ننگہ مے راز را          |
| (۳) | شرم از لب تو مہجیا گر چہ بر داشت     | شادم باین کہ غمخو پُرفن بکار بود        |
| (۴) | می بینم این کہ قیمت دل تا کجا کشد    | پرسد ز من کہ نرخ متاع تو چند بود        |
| (۵) | لب تشہ زخم است بآن دل بیتاب          | کان ناوک پیشین کہ زدی برج گز آمد        |
| (۶) | تو یک نگاہ ناز زبان کردی و مرا       | سرمایہ کہ بود دل مستمند بود             |
| (۷) | تماشا داشت آن ہنگام خیز بہا می میدم  | در بے از زود کار بہا کہ مکتوب تو واکردم |
| (۸) | می گویدم کہ دل بہ کسی دادہ مگر       | مارا بہ نکتہ دانی او این گمان نبود      |

۷۔ مولانا کے کلام میں چند اشعار ایسے پائے جاتے ہیں جن کا مضمون دیگر شعرا کے اشعار سے ملتا جلتا ہے اور جس کو اصطلاح میں توارو کہتے ہیں، چونکہ اکثر اساتذہ کا کلام ان کے پیش نظر رہتا ہے، نیز خیالات میں کیسانی ہوتی ہے اس لئے مضامین لڑ جاتے ہیں، اسی بنا پر ابوطالب کلیم کو بھی کہنا پڑا کہ :-

ولی علّٰج توارو د نمی توانم کرد مگر زبان بسخن گفتن آشنا نکمم  
توارو کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

شبلی سے حدیثی و دلکش افسانہ ازافانہ می سیند  
و گرا از سر گرفتہ قصہ زلف پریشان را  
سہ شب آخر آمد و افسانہ ازافانہ می سیند

شبی ۛ غافلِ خوابِ ناز تو خفتی و بوسہ ام  
 ۛ تو خوابِ ناز بودی و من از رقیبِ پنهان  
 شبی ۛ منبرِ محرابِ عشقِ را نشائے نیست  
 غالب ۛ آن راز کہ در سینه نہاست نہ وعظ است  
 شبی ۛ تو بدینِ حسن تو آنکہ چہ زیان برداری  
 صائب ۛ ای خوبی امید باین دستگاہِ حسن  
 شبی ۛ مرا از پیر گردون شکوہ نیست  
 ۛ من از بیگانگان ہرگز نہالم  
 شبی ۛ سرودِ گلشنِ یک پایستاد  
 عتیق ۛ سرودِ درباغِ یک پائے نہادہ بنگر  
 شبی ۛ ناوکِ بزدبیز مرا بر جگر نہشت  
 خسرو ۛ بینِ زگر سِ شوخِ کز چاہکی  
 اشعار ذیل یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالب کے اردو اشعار کو پیش نظر لکھے گئے ہیں۔  
 شبی ۛ مرگِ حیاتِ در فراقِ ہر دو بیایہ ہم لند  
 غالب ۛ قیدِ حیا و بندِ غمِ صل میں دونوں ایک میں الخ  
 شبی ۛ نے نالہِ مستانہ و نے گرمیِ آہی  
 غالب ۛ بوئی گلِ نالہِ دلِ دو و چراغِ محفل  
 شبی ۛ شبیِ صلی و رازِ خمِ اہم و از بہرِ آن خواہم  
 غالب ۛ میرے دل میں غالبِ عشقِ صل و شکوہِ ہجران  
 کام خود از زبانِ دلِ بان تو بر گرفت  
 کفِ پاتِ بوسہ ام ز حنا شنیدہ باشتی  
 شرحِ اسرارِ نہانِ برداری بایست کرد  
 بردار تو ان گفت بہ منبر تو ان گفت  
 این دو سہ بوسہ اگر خود نشامی چہ شود  
 یک یک دو بوسہ گزہ شامی چہ می شود  
 کہ با من ہر چہ کرد آن نوجوان کرد  
 کہ با من ہر چہ کرد آن آشنا کرد  
 بہر تعظیمِ فتد و بھوئے تو  
 بر کاب تو رود گرد و دوش پائے دگر  
 قربان شوم خطائے نگہ مائے راز را  
 کجائی نہاید کجائی زند  
 امر و زبکویت مگر آشفۃ سرے نیست  
 جو تری بزم سے نکلا سو پریشان نکلا  
 کہ خواہم گفت با او شکوہِ ایامِ ہجران ہم  
 خداوہ دن کے اس کے میں بھی کہوں بھی

## شبلی بحیثیت نقادِ سخن

جس طرح تاریخ و سیرۃ اور فلسفہ و کلام میں علامہ شبلی نقاد و مشہور و معروف تھے، اسی طرح فن شعر و ادب میں بھی وہ ایک اعلیٰ درجہ کے نقاد تھے۔ ایک اول درجہ کے شاعر ہونے کے علاوہ اصابتِ رائے، صحتِ فکر، سخنِ فہمی، نکتہ شناسی اور وجدانِ صحیح کے اعتبار سے وہ اپنے اقران و امثال میں ایک ممتاز درجہ رکھتے تھے۔ سخندان اور سخن فہم اساتذہ کا فیضِ صحبت، علومِ عقلیہ کی طرف خاص توجہ، ایک زمانہ تک قانون کی مشق و مطالعہ، کالج کی ملازمت کے زمانہ میں مختلف اربابِ علم و ادب سے بتاؤلہ خیالات، اور علمی نقد و بحث، علمی سیر و سیاحت، ان سب پر تنہا ان کا وسیع مطالعہ اور فطری مذاقِ ادب، یہ اسباب تھے جنہوں نے مولانا کو فی الواقع ایک بہترین نقاد بنا دیا تھا؛ اور اسی کی بدولت وہ شعرِ العجم اور موازنہ انیس و دہیر جیسی نادر کتابیں لکھ سکے جو ان کا متم بالشان اور زندہ جاوید تنقیدی کارنامہ ہے، شعرِ العجم میں وہ فارسی شاعری کے ایک زبردست نقاد اور محقق کی حیثیت سے ظاہر ہوئے ہیں، اور ہم کو اس لاجواب اور ہمیشہ کتاب میں ان کی وسعتِ معلومات، تحقیق و تدقیق اور نکتہ دانی کے نمونے قدم قدم پر ملتے ہیں، ادبِ فارسی کے محققِ عالم اور مؤرخ پر و فیسر براؤن آجھانی نے جو خود بھی بڑے نقاد و سخن تھے علامہ شبلی کی نقادانہ قابلیت کا نہ صرف اعتراف کیا ہے بلکہ اپنی یادگار کتاب تاریخ ادبِ فارسی کی تیسری اور چوتھی جلدوں میں ان کی اکثر آرا اور تنقیدات کو تسلیم کیا ہے اور اس کی بہت تعریف کی ہے۔

اگرچہ فارسی شعر و سخن کی تنقید کے نمونے شعر الجم میں کافی طور پر موجود ہیں تاہم ان کے علاوہ ان کا طرز امتقاد ان اصلاحات سے بھی ظاہر ہوتا ہے جو انہوں نے بعض اجاب کے کلام پر دی ہیں۔ چنانچہ مولانا شروانی کی بعض فارسی غزلوں پر مولانا نے جو اصلاحیں دی تھیں وہ خوش قسمتی سے ان کے مکاتیب میں موجود ہیں، ان کے دیکھنے سے مولانا کے طرز تنقید کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ خود مولانا نے اپنے کلام پر بھی کہیں کہیں تنقید کی ہے جو ان کے خطوط میں موجود ہے، اس کے متعلق مولوی عبدالحق صاحب فرماتے ہیں:-

”ان میں سب سے دلچسپ و تنقید ہے جو اپنے یا اپنے کلام کے متعلق نہایت بے تکلفی اور سچائی سے کر جاتے ہیں، یہ بات کہاں نصیب ہوتی ہے کہ خود مصنف اپنی زبان یا قلم سے اپنے کلام کے متعلق رائے لکھے، اکثر اس بات کو معلوم کرنے کی تمنا رہتی ہے کہ فلاں اعلیٰ مصنف یا شاعر اپنی تصنیف کے متعلق کیا خیال رکھتا تھا، یا وہ اپنی کس کتاب یا نظم کو سب سے بہتر سمجھتا تھا، کہ مصنف اکثر اس معاملہ میں بہت شرمیلے ہوتے ہیں، اور بات بھی کچھ ایسی ہی ہے، اس میں خود نمائی اور نقلی ہوتی ہے۔ مولانا شبلی بھی اس سے مستثنیٰ نہ تھے۔ لیکن یہاں معاملہ دوسرا ہے وہ کسی غیر کو نہیں لکھ رہے ہیں، یہ سمجھنا چاہئے کہ اپنے سے باتیں کر رہے ہیں۔“

چنانچہ اس قسم کے خطوط کے چند اقتباسات ہم یہاں نقل کرتے ہیں:-

(۱) ایک خط میں لکھتے ہیں:-

”غزلیں چھپنے کو دیتا ہوں۔ ایک غزل کا شعر مجھ کو مختلف وجوہ سے بہت

پسند آیا۔ آپ کو لکھتا ہوں، واقعیت اور اظہار قدرت پر نظر کیجئے، نہان کردہ ایم ما۔ عیاں کردہ ایم ما طح ہے :-

بیجاصلی نگر! کہ بایں دوری از رُخش صد جائے بہر بوسہ نشان کردہ ایم ما<sup>۱</sup> اپنے دیوان ”بوائے گل“ کی نسبت یہ ریا رک کرتے ہیں :-

”میرا دوسرا دیوان ”بوی گل“ نکلا، لیکن بالکل پھیکا ہے، سب محسوس کرتے ہیں اب وہ سامان کہاں ہے؟“

”بوی گل کی نسبت تمام اہل نظر کی رائے ہے کہ دستہ گل اور اس میں جذب و سلوک کا فرق ہے۔ واقعی دونوں کی شان نزول اس قدر مختلف ہے جس قدر دونوں کے جوش و سرسری میں فرق ہے۔۔۔۔۔ لیکن مولانا حالی سب سے مختلف الرائے ہیں، وہ بوی گل کو حال بتاتے ہیں اور دستہ گل کو قال ع میں تفاوت رہ الخ<sup>۲</sup>“

۱۸۸۷ء میں مولانا نے ایک واسوخت فارسی لکھا تھا اس کی نسبت تحریر فرماتے ہیں :-

”ان دنوں میں نے ایک واسوخت لکھا ہے۔ مجھے خود حیرت ہے کہ میں کیونکر اس کو لکھ سکا ہوں۔ واقعی نہایت پروردہ ہے“

”دستہ گل“ کا ذکر کرتے ہوئے ایک دوست کو لکھتے ہیں :-

”زیادہ شوخ اور آزاد اشار قلم سے نکل گئے ہیں“

اس کی نسبت مولانا عبدالحق فرماتے ہیں :-

”یہ اپنے کلام کی کیا فارسی شاعری کی تنقید ہے“

۱۔ مکاتیب شبلی جلد ۱ ص ۲۲۳

۲۔ مکاتیب شبلی جلد ۱ ص ۱۶۹

۳۔ مکاتیب ج ۲ ص ۲۲۱ ، ۴۔ مکاتیب ج ۲ ص ۶۹ ، ۵۔ خطوط شبلی (مقدمہ) ص ۲۵

اس سلسلہ میں اس قدر کمنا کافی ہوگا کہ ہندوستان میں ہیں جہاں تک معلوم ہے، آزاد  
بلگرامی، اور آزاد دہلوی کے بعد اگر کوئی نقاد سخن گزرا ہے تو وہ مولانا شبلی تھے اور اس میں  
ان کا درجہ اپنے دیگر معاصرین سے بہت بلند تھا۔

## فارسی شاعری میں مولانا شبلی کا درجہ

عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ غالب فارسی کے خاتم الشعراء تھے، اور وہ خود بھی عربی  
اور غالب کی کرسی نشینی کا فخر اپنی ذات سے منسوب کرنے میں انکساری نہ فرماتے تھے، لیکن غالب  
کے بعد بھی کچھ لوگ ان شاعروں کے نام لیوا گذرے ہیں جن میں ایک مولانا شبلی بھی تھے،  
ناظم ہروی نے عنصری سے لے کر جاتی تک ہر زمانہ میں جو شاعر سربراہ آدرہ ہوا ہے  
اس کا ذکر اس نظم میں کیا ہے :-

شنیدم کہ در دور گاہ سخن	شدہ عنصری شاہ صاحب سخن
چو اورنگ از عنصری شد تہی	بعنصر دوسی آمد کلاہ می
چو فردوسی آورد سہ از کفن	بہ خاقانی آمد بساط سخن
چو خاقانی از دار فانی گذشت	نظامی بکلیک سخن شاہ گشت
نظامی چو جام اجل در کشید	سرچر و دانش بہ سعدی رسید
چو اورنگ سعدی فرو شد ز کا	سخن گشت بر فرق خسرو و نثار
ز خسرو چو نوبت بجائی رسید	ز جاتی سخن را تمامی رسید

مرزا غالب کا زمانہ آیا تو انہوں نے جاتی کے بعد اپنے تک سلسلہ ملا دیا :-

زجاجی بحر فی وطالب رسید زعفرانی و طالب غالب رسید  
 اسی طرح غالب کے بعد سے لے کر ہمارے زمانہ تک فارسی کے جو شیوا بیان شاعر گزریے  
 ہیں ان میں خواجہ عزیز لکھنوی، مولانا شبلی، شیخ غلام قادر گرامی اور علامہ اقبال خاص طور  
 پر قابل ذکر ہیں، چنانچہ ہمارے ایک سخنور اور سخن فہم دوست سید ابراہیم صاحب محب ساکن بمبئی  
 نے اس نظم پر اس طرح اصفافہ فرمایا ہے :-

چو غالب رہا شد زبندِ لال خدیو سخن شد عزیز از کمال  
 سخن یافت چون از عزیز انصرا ملک گشت شبلی ملک کلام  
 جو شبلی بشد سوی دارالسلام رسید از گرامی سخن را نظام  
 گرامی چو زین لابقابست رخت سخن بہر اقبال آراست تخت

بلاشبہ اس وقت ہندوستان کے طول و عرض میں ہم اقبال کے سوا کسی ایسے شخص سے واقف  
 نہیں ہیں جو فارسی ادب و شاعری کا صحیح اور پاکیزہ مذاق رکھنے کے ساتھ ہی اعلیٰ درجہ کا شاعر بھی ہو  
 اور فارسی زبان دانی پر مجتہدانہ عبور رکھتا ہو۔ لہذا یہ کہنا قبل از وقت نہ ہو گا کہ اقبال پر فارسی شاعری  
 کا خاتمہ ہو جائیگا۔ اس لحاظ سے اُن کو اس سلسلہ کی آخری کڑی سمجھنا چاہیئے،

شبلی کے رتبہ شاعری کا اعتراف اُن کے سخن شناس معاصرین کی جانب سے کافی ثبوتاً  
 ان کے ایک بلند پایہ شاعر ہونے کا چنانچہ ذیل میں ہم ان کی آرا کو نقل کرتے ہیں :-

۱۔ خواجہ عزیز لکھنوی جو فارسی کے شاعر غراتھے اور مولانا کو ان کی خدمت میں عزیزانہ  
 نیاز حاصل تھا، مولانا کی اس غزل کی نسبت جو علی حزمین کے تتبع میں ۱۸۸۶ء میں حکیم کی دلیف میں  
 لکھی تھی، فرماتے ہیں کہ ”یہ اہل زبان کا کلام ہے“ اسی طرح نیر دہلوی نے تو اس کی بہت تعریف  
 کی اور بیان تک لکھا کہ ”سلف کے کلام کے ہم پلہ ہے۔“



۲۔ مولانا حالی جو شاعر ہونے کے علاوہ نقادِ سخن بھی تھے، مولانا کے فارسی کلام کا سخن شناسانہ اعتراف کرتے ہیں چنانچہ شبلی دسٹ گل ہدیۂ بھیجتے ہیں تو حالی جواب میں لکھتے ہیں: ”غزلیں کا میکو میں شراب دو آتشہ ہے جس کے نشہ میں خارِ چشم ساقی بھی ملامو،  
× × × میرا ارادہ تھا کہ اپنا فارسی کلام نظم و نثر جو کچھ ہے اس کو بھی چھپوا کر شائع کر  
دون مگر دسٹ گل دیکھنے کے بعد میری غزلیں خود میری نظر سے گر گئیں دلیس فی ذلک  
مثابۃً من التصنع“

۳۔ حضرت اکبر الابدی مولانا کے اجاب اور ان کی شاعری کے قدر دانوں میں سے تھے جیسا کہ مولانا کے بعض خطوط سے پایا جاتا ہے کہ وہ اپنا کلام ان کو بھیجتے تھے اور وہ اس کی داد دیتے تھے، حضرت اکبر نے اپنے طریقہ انداز بیان میں مولانا شبلی کی اس طرح تعریف کی ہے: ”واہ کیا کتنا آپ کا شبلی شعر میں آبروے غالب لی  
میرے خیال میں مولانا کی تعریف بحیثیت شاعر اس سے بہتر نہیں ہو سکتی کہ ان کو فارسی شاعری میں غالب کا ہم پلہ قرار دیا جائے۔“

۴۔ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی جو خود بھی فارسی کے ایک اچھے شاعر ہیں مولانا کی فارسی شاعری کے متعلق بلند رائے رکھتے ہیں،

۵۔ مولانا حسرت موہانی اردو کے نامور شاعر اور سخن فہم مولانا شبلی کے درجہ شاعری کا اس طرح اعتراف کرتے ہیں :-

”سخن فہمی اور سخن سنجی دونوں کے لحاظ سے علامہ شبلی کی ذات بلا مبالغہ ہمیشہ فطیر تھی۔ لاریب اس وقت ہندوستان کا کوئی شاعر، شاعری کا صحیح مذاق رکھنے کے اعتبار سے علامہ شبلی سے برتر بلکہ اُن کے برابر ہونے کا بھی دعویٰ نہیں کر سکتا“

”پنجنگی کلام، خوبی مضامین اور صدق محاورہ کے جیسے پسندیدہ نمونے دستہ گل اور بوئی گل کی غزلوں میں موجود ہیں اس کی مثال متاخرین میں مرزا غالب مرحوم کے سوا اور کسی شاعر کے کلام میں مشکل سے ملیگی، مرزا غالب کے مانند علامہ شبلی کے کلام میں بھی ہندوستانیت کا مطلق اثر نہیں پایا جاتا“

۶۔ اردو کے نامور ادیب مہدی حسن مرحوم جو دور جدید کے ایک بہترین انشا پرداز ہونے کے علاوہ فارسی سخن فہمی کا صحیح مذاق رکھتے تھے اور مولانا کے ہوا خواہوں میں تھے، ان کی فارسی شاعری پر اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں :-

”جس طرح فارسی کے صحیح ادبی مذاق کا بہت بڑا حصہ آزاد کو ملا تھا، شبلی پر مع شمس زائد اس کا خاتمہ ہو جائیگا۔ اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں میں دیوان شبلی کو استہدادِ پیش کرنا چاہتا ہوں۔ شمس، رفتہ کلام کی برجستگی اپنا مرتبہ آپ بتائیگی، صاف معلوم ہوتا ہے کہ سچے جذبات میں ڈوبا ہوا شاعر خالص اہل زبان ہے جس کو ہند کی ہوائ تک نہیں لگی، اساتذہ کے ہزاروں اشعار کا نوک زبان اور روزمرہ محاورات کا ناخون میں ہونا اضافی امور ہیں جن کو شبلی کی بلند پایگی کے ثبوت میں پیش کرنا ایک بتدیانہ فعل ہوگا“

سخندان اور سخن فہم معاصرین کی ذوقِ آراء کے ساتھ ہی ہم اُن اشعار کو بھی پیش کرنا چاہتے ہیں جن میں خود مولانا نے اپنا مقابلہ دیگر ایرانی شعراء کے ساتھ کیا ہے، مثلاً ایک جگہ وہ اپنے آپ کو صائب اصفہانی کے مقابلہ میں پیش کرتے ہیں :-

ہمان کرد از سخن در ہند شبلی کہ صائب در سواد اصفہان کرد

ایک اور شعر میں ملک قبی اور صفائی سے اپنے تئیں شبیہ دیتے ہیں :-

روشنم شد ز نوا سنجی شبلی امروز بند را نیز قتی هست صفائی هست  
مرزا غالب نے ایک غزل کے مقطع میں اپنے تئیں شیوا بیانی میں شیخ علی حزین کا  
شبلی قرار دیا ہے، اسی طرح مولانا بھی اپنی فارسی شاعری پر داد طلب کرتے ہوئے فرماتے  
ہیں :-

شبلیا کیست کرداد سخن می خواہی گر نظیری نبود شیخ حزین می باید  
مرزا غالب ملک کی با قدر شناسی کی شکایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-  
غالب سوختہ جان را چه گفتار آری بدیایے که انداند نظیری ز قسبیل  
اسی قسم کی شکایت مولانا نے بھی کی ہے :-

سخن سرائی شبلی بیچ می ارزد بکشوے که سخن از قبول طغرا هست  
اپنی کمنہ استادی پر اس طرح ناز کرتے ہیں :-

باب و رنگ نظم خویش تن نازد چنان شبلی کہ در قلم معنی کمنہ استاد دست پنداری  
اگرچہ یہ اشعار فخریہ ہیں اور سنجی لگی کے ساتھ ان سے استناد نہیں کیا جاسکتا، تاہم  
ان سے اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ خود مولانا اپنی شاعری کی نسبت کیا رائے رکھتے تھے،  
وہ فارسی کے سخن سنج اور سخن شناس نقاد تھے اس لئے ان کی رائے اپنے متعلق تحقیر  
ناشناس "اور" سکوت سخن شناس "سے تو بہر حال بہتر ہی سمجھنی چاہئے ۛ

# سمعی اور اُس کی کتاب الانساب

سید امتیاز علی عرشی ناظم کتب خانہ راجپور

حضرت! اسلامی تہذیب و تمدن کے عہدِ عروج و ترقی میں جن ہزار ہا نفوسِ عالیہ نے اپنی پاکیزہ زندگیاں قرآنِ کاغذِ علم پر نثار کی ہیں۔ ان میں سے صرف معدودے چند کے نام ہماری زبان پر ہیں۔ بقیہ کے لئے ہمارے حافظہ میں گنجائش نظر نہیں آتی۔ حالانکہ ان میں اکثر اصحاب اس قدر بلند پایہ اور حلیل المرتبت ہیں۔ کہ اگر وہ منصفہ شہود پر جلوہ گر ہو جائیں۔ تو آسمانِ علم و فضل کے بہت سے نابندہ ستارے ماند پڑ جائیں گے۔ لیکن قبولیتِ عامہ انسان کی حدودِ مساعی سے باہر ہے۔

این سعادت برزور بازو نیست تاز بخشد خندائے بخشندہ  
 یہی سبب ہے۔ کہ آج ان اہل کمال کے خوش چین صاحبِ افسر و نگین ہیں۔ لیکن اُن کا اپنا سکہ تحقیقِ عرصہ سے بازارِ علم میں کاسد قرار دیا جا چکا ہے۔  
 میں چاہتا ہوں۔ کہ آج کی صحبت میں آپ کو ایک ایسی ہستی سے روشناس کروں۔ جس نے اپنے معلومات کی وسعت۔ اور تحقیقات کی ندرت کی بدولت معاصرین اور متاخرین دونوں سے خراجِ تحسین و آفرین وصول کیا۔ اور اپنے بعد اپنی مصنفات کا اتنا بڑا ذخیرہ چھوڑ گیا کہ اگر وہ سب ہم تک پہنچ گیا ہوتا۔ تو شاید ہم راہِ تامل و تدبر کی بہت سی دشواریوں سے

دو چار نہ ہوتے۔ اس نے عہد طفلی سے جاوہ علم و تحقیق پر گامزنی شروع کی۔ اور زمان بیری تک اس پر روان رہا۔ حدیث درجال و تاریخ اس کا واحد مشغلہ تھا جس کی خاطر اُس نے ہزار مایل کی مسافت پیادہ پا طے کی۔ وہ جہان گیا اسی پیاس کو بجھانے کے لئے گیا۔ اور جہان اقامت گزین ہوا۔ اسی جنوں کے مداوا کے خیال سے اقامت گزین ہوا۔ اس نے راستہ کے پہاڑوں دریاؤں۔ قریوں اور شہروں کی تحقیقات کی۔ قبیلوں۔ خانوادوں۔ اور اشخاص کے انساب اور حالات کا سراغ لگایا۔ اور حدیث و فقہ کے اسرار و غوامض کی عقدہ کشائی کی۔ اس عظیم الشان شخصیت سے میری مراد

”تاج الاسلام ابوسعید عبد الکریم بن محمد سمعانی“

ہے۔ جس کی کتاب الانساب اہل علم کے خیال میں ”عزیز الوجود اور کثیر الفائدہ“ کتاب ہے

ابوسعید کا پورا نام ”تاج الاسلام ابوسعید عبد الکریم بن محمد بن منصور بن محمد بن عبد الجبار بن احمد بن محمد بن جعفر بن احمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الرزق بن مسلم بن عبد اللہ بن عبد المجید“ ہے

ان کا خاندان نسباً سمعانی کہلاتا ہے۔ سمعان ان کی آبائی روایت کے مطابق قبیلہ نیم

کی ایک شاخ ہے۔ لیکن ابن درید کی کتاب الاشتقاق میں اس کا ذکر نہیں جس سے نتیجہ

۱۔ اس معنوں کے مآخذ۔ تاریخ ابن خلکان ج ۱ ص ۲۶۶۔ طبقات الفقہاء الشافعیہ الکری للسیکی ج ۴ ص ۱۴۶۔ والوسلی لایعنا حرف العین۔ معجم البلدان لیاقوت الحموی۔ ذکر مرو۔ مرآۃ الجنان للبیاضی ج ۳ ص ۳۶۱۔ دول الاسلام للذہبی ج ۲ ص ۲۵۴۔ شذرات الذہب تحت ۵۶۲ھ۔ انس الجلیل تاریخ القدس والتحلیل ج ۱ ص ۲۶۸۔ ویبائے لب اللباب لابن الاثیر مخطوط۔ روایات الجنات حرف العین اور فقہ انگریزی برائے اب نشہ مسٹر مارگولیتھ ہیں۔ ابن خلکان نے سمعانی کے جد اعلیٰ نام ”عبد المجیب“ اور بعض دیگر تذکرہ نگاروں نے ان کی کنیت ابوسعید تحریر کی ہے۔

لکھتا ہے۔ کہ یہ قلیل الافراد اور غیر معروف شاخ تھی۔

کتاب الانساب میں سمعانی کا تلفظ بفتح سین لکھا ہے۔ لیکن ابن خلکان کہتے ہیں کہ بعض علماء بکسر سین بھی درست خیال کرتے ہیں۔ غالباً سب سے پہلے ان کے پردادا ابو الحسن محمد بن عبد الجبار السمعی نے مرو میں توطن اختیار کیا۔ مرو خراسان کا مشہور ترین شہر تھا۔ یہ اپنی عظمت کی وجہ سے ”مرو العظمیٰ“ اور ”مرو الشاہجان“ کے القاب سے پکارا جاتا۔ اور بلحاظ قدامت بادشاہ ایران طہورث کا معاصر شمار ہوتا تھا۔

۳۶۵ھ ہجری میں عبد اللہ بن عامر نے جو عبد امیر المؤمنین عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ میں مملکت خراسان کے وائسرائے اور جیش اسلامیہ کے کمانڈر انچیف تھے۔ حاتم بن نعمان باہلی کی سرکردگی میں ایک لشکر جرار بھیج کر اس کو فتح کیا۔ لیکن اسلام کے زیر نگین آ جانے کے بعد بھی اس کی عظمت و جلالت بدستور رہی۔ اور مامون الرشید عباسی و سلطان سنجری جیسی جلیل المرتبت ہستیاں اس کا دم بھرتی اور گیت گاتی رہیں۔

خاندان سمعانی | جس زمانہ میں ابوسعید کا خاندان ایران آیا۔ خلافت عباسیہ کے سیاسی انحطاط کا دور شروع ہو چکا تھا۔ اور ایران میں متعدد خاندان خود مختارانہ

حکومت کر رہے تھے۔ ان نئے حکمرانوں کو انتظام سلطنت کی درستی اور دربار کی رونق و عظمت کے لئے اہل علم کی احتیاج تھی۔ اس لئے ان نفوس قدسیہ کے علاوہ جو آئینہ علم کو ہوس جاہ و دولت کے زنگار سے پاک و صاف رکھنا چاہتے تھے۔ ہزار ہا اشخاص نے دنیوی اغراض کی خاطر تحصیل علم کی طرف اپنی توجہ مبذول کی تھی۔ اور اس طرح ممالک اسلامیہ کا گوشہ گوشہ آفتاب علم کی روشنی سے جگمگا اٹھا تھا۔

۱۔ بیاض الانساب نوشتہ مارگولتھ ، ۲۔ مجمع البلدان یا قوت ج ۸ ذکر مرو ،

۳۔ الانساب - تحت السمعی ،

مراکز حکومت کو اس امر میں مزید امتیاز حاصل تھا۔ خوش بختی سے مرو خراسان کا پایہ تخت تھا۔ اس لئے یہاں کا ایک ایک مکان دارالعلوم کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور اس کے اضلاع کے ایک ایک قریہ سے دانش و حکمت کے دریا جاری تھے۔

مرو کے اس درختان عہد میں سمعی کا خاندان "ارفع بیت فی بلاد الاسلام۔ واعظمه واقدمه فی الامور الشرعیہ والامور الدینیہ" کہلاتا تھا۔<sup>۱</sup>

**ابو المنصور سمعی** | ابو المنصور محمد بن عبد الجبار سمعی اس سلسلہ کے گوہر اولین ہیں۔ یہ حدیث۔ فقہ۔ ادب اور لغت کے امام اور متعدد مفید کتابوں کے

مصنف تھے۔ اپنی علمی جلالت شان کی بدولت احناف کے قاضی رہے۔ اور اس خاندان کے پہلے راوی حدیث شمار کئے جاتے ہیں۔ انہوں نے اپنے بعد دو لڑکے چھوڑے تھے

**ابو القاسم سمعی** | خلف اکبر کا نام ابو القاسم علی بن محمد سمعی ہے۔ یہ بڑے کثیر المحفوظات عالم تھے مشائخ مرو سے سماع حدیث میں اپنے والد ابو المنصور کے ساتھ

رہے۔ اور آخر میں مرو سے کرمان چلے گئے۔ شاوکرمان نے ان کی بڑی قدر و منزلت کی۔ اور وزیر کرمان کی صاحبزادی سے ان کی شادی ہو گئی۔ ان کے صاحبزادے ابو العلاء علی بن علی سمعی بھی صاحب علم تھے۔ چنانچہ ابو القاسم کے انتقال کے بعد یہی ان کے منصب پر فائز ہوئے۔ ابوسعد کے سفر کرمان تک ان کی اولاد موجود تھی۔ اور سب اہل علم تھے۔

**ابو المظفر سمعی** | ابو المنصور کے خلف اصغر ابو المظفر منصور بن محمد سمعی ہیں۔ یہ ذی الحجہ ۴۲۲ھ بمطابق ۱۰۳۳ء ہجری کو مرو میں پیدا ہوئے۔ اپنے والد ابو المنصور اور

۱۔ طبقات سبکی ج ۴ ص ۲۵۹۔ نقل عن محمود الخوارزمی۔

۲۔ خاندان سمعی کا حال الاصاب۔ اور الطبقات السبکی سے ماخوذ ہے،

۳۔ ابن خلکان اور سبکی میں ۴۲۶ھ تحریر ہے،

ابو غانم الکرامی وغیرہ سے حدیث پڑھی۔ بعد ازاں خراسان۔ عراقین اور حجاز کا طویل سفر کر کے کثیر العدد شیوخ سے شرف سماع حاصل کیا۔ یہ اپنے آباد اجداد کی طرح حنفی مسلک تھے ۴۶۲ھ ۶۰۹ھ میں بزمانہ قیام حجاز شافعییت کی طرف مائل ہو گئے۔ جب ۴۶۵ھ ۶۱۲ھ ہجری میں وطن واپس آئے۔ تو ایک دن والئے شہر کے ہاں اخاف و شوافع کے روبرو انتقال مسلک کا اعلان کر دیا۔ اس زمانہ میں خراسان حنفیت کا گہوارہ تھا۔ خود ان کا اپنا خاندان بھی اسی کو راہ راست ماننا تھا۔ لہذا ان کے اعزاء اور احباب نے اظہار ناراضگی کیا۔ اور ان کے بھائی ابو القاسم تک نے تعلقات منقطع کر لئے۔ لیکن رفتہ رفتہ اس دور ابتلا کا خاتمہ ہوا۔ اور ابو المظفر کو شوافع میں وہی مرتبہ امامت حاصل ہو گیا۔ جو ان کے آبا کو احناف میں حاصل تھا۔ بعد ازاں ان کے خاندان کا کوئی فرد حنفی نہ ہوا۔

یہ اپنے عہد کے بہت بڑے واعظ اور جلیل القدر مصنف تھے۔ ابو سعد نے لکھا ہے۔ کہ "کان امام عصر بلامد افعة۔ وعدیم النظیر فی وقته۔ ولا اقدر اصف بعض مناقبہ" تفسیر۔ حدیث۔ اصول۔ اور خلاف پران کی متعدد تصنیفات تھیں جن میں سے نو کتابوں کے نام ابو سعد نے لکھے ہیں۔

انہوں نے جمعہ کے دن ۲۳ ربیع الاول ۴۸۹ھ ۶۱۶ھ ہجری کو مرو میں انتقال کیا۔ اور قبرستان سجدان میں مدفون ہوئے۔

انہوں نے اپنے بعد پانچ اولادین چھوڑیں۔ جن میں سے ایک لڑکا اور ایک لڑکی ان کے انتقال کے کچھ عرصہ بعد فوت ہو گئے

بقیہ تین بیٹوں میں بڑے ابو بکر محمد بن منصور سمعانی تھے۔ یہ جمادی الاولیٰ ۴۶۲ھ ۶۰۹ھ ہجری کو مرو میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل

۱۔ الانساب۔ تفصیل کے لئے سبکی ملاحظہ ہو۔



کی۔ پھر سماع حدیث کی خاطر اصفہان۔ عراق اور حجاز کا طویل سفر کر کے کثیر التعداد شیوخ سے اسانید عالیہ ہم پہنچائیں۔

ابن خلکان نے خود ابوسعید کے حوالہ سے لکھا ہے۔ کہ ابوبکرؓ ۹۷ھ ہجری میں حج کو گئے۔ واپسی میں سماع حدیث کی غرض سے بغداد میں قیام کیا۔ یہاں مدرسہ نظامیہ کے داعظ کی جگہ ان کا تقرر ہو گیا۔ انہوں نے وعظ و تدریس احادیث شروع کر دی۔ اس کے بعد مرو و واپس آئے اور ۱۱۵ھ ۵۹ھ ہجری تک وہیں مقیم رہے۔

یہ ادیب۔ شاعر اور متقدم کتابوں کے مصنف تھے۔ لیکن قبل از وقت موت نے ان کے شوق تصنیف و تالیف کو سیراب تکمیل نہ ہونے دیا۔ اور یہ اپنی تمام تصنیفات کو نامکمل چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہوئے۔ اُن کے فضل و کمال کا شہرہ آغاز شباب ہی سے ہو چلا تھا۔ خود اُن کے والد بھری مجلس میں کہہ دیا کرتے تھے۔ کہ ”محمد ابنی اعلم منی و افضل منی“

آخر عمر میں شعر و شاعری سے کنارہ کش ہو گئے تھے۔ اس زمانہ میں ان کا واحد مشغلہ علم الحدیث پر لکچر دینا تھا۔ سمعانی کا خیال ہے۔ کہ اس وصف میں وہ اپنے تمام پیشروں سے بازی لے گئے تھے۔ وفات سے کچھ دن پہلے اشعار کے مسودات دھو ڈالے تھے۔ اور ایک فرمایش کے جواب میں صاف صاف تحریر کر دیا تھا۔ کہ ”قد اسلم شیطان شعری“ (میرا شیطان شعر مسلمان ہو گیا ہے)

ہماری بزمِ معارف کے بعض رفقا ابوبکر سمعانی کے اس جملہ پر چین چینیں ہون گے۔ لیکن میں عرض کروں گا۔ کہ علامہ موصوف کا مقصد مولانا حالی اور ڈاکٹر اقبال جیسے شعر کی تنقید نہیں معلوم ہوتا وہ اس کلام کی مذمت کرنا چاہتے ہیں۔ جو شیطان یا بالفاظ دیگر نفسِ امارہ کے اشارہ سے لکھے جائیں۔ کیونکہ یہ اشعار عشق و محبت کے حیوانی پہلو کی ترجمانی کرتے ہیں۔ انسان کی اخلاقی اور روحانی

قوتوں کو بیدار کرنے کی صلاحیت ان میں نہیں ہوتی الا ماشاء اللہ

ابوبکر سمعانی نے ابھی اپنی عمر کے ۳۴ مرحلے طے کئے تھے۔ کہ جمعہ کے دن ۲ صفر ۱۱۱۶ھ ہجری کو ان کا انتقال ہو گیا۔ یہ قبرستان سجدان میں اپنے والد کے پہلو میں مدفون ہیں

**ابو محمد الحسن سمعانی** ابوالمظفر کے منجھلے صاحبزادے ابو محمد حسن سمعانی ہیں۔ یہ عابد و زاہد و عزیز  
پسند عالم تھے۔ صرف نماز جمعہ کے واسطے مکان سے باہر آتے تھے۔ انہوں

نے فقہ کی تعلیم اپنے والد سے پائی۔ اور حدیث اپنے بھائی کی معیت میں نیشاپور جا کر حاصل کی  
ان کی بیوی کے پاس کسی شخص کی امانت رکھی ہوئی تھی۔ چند ڈاکوؤں نے اس کا سراغ لگا کر  
۵۳۱ھ ہجری کی ایک شب میں ان کے مکان پر چھاپا مارا۔ اور انہیں گلا گھونٹ کر شہید کر دیا

انہوں نے اپنے بعد ایک لڑکا چھوڑا تھا۔ جو عین عالم شباب میں اپنے والد سے ۲ سال  
بعد راہی ملک بقا ہوا۔ یہ عربی و فارسی کا زبردست ادیب تھا۔ اور دونوں زبانوں میں شعر  
کہتا تھا۔

**ابو القاسم احمد سمعانی** ابوالمظفر کے چھوٹے بیٹے کا نام ابو القاسم احمد سمعانی ہے۔ یہ سنہ  
۴۸۷ھ ہجری میں پیدا ہوئے۔ فقہ اپنے بڑے بھائی سے۔ اور حدیث

ان سے اور ابوبکر محمد کا مکار بن عبدالرزاق ادیب وغیرہ سے پڑھی۔ یہ عالم۔ مناظر۔ فقیہ۔ طبع  
الوعظ و الخط۔ اور خوش گو شاعر تھے۔ ۵۳۴ھ شوال ۱۱۳۹ھ ہجری کو ان کا انتقال ہوا۔ اس  
زمانہ میں ابوسعید بغدادی تھے۔ وہیں انہوں نے مجلس عزرا برپا کر کے ان کی روح کو ایصال  
ثواب کیا۔

۱۔ طبقات سبکی ج ۴ ص ۱۸۹ میں ۱۵۵ھ درج ہے۔ لیکن یہ طباعت کی غلطی ہے۔ اس لئے کہ علاوہ سمعانی اور ابن خلکان  
کے خود سبکی نے بھی ابوسعید کے تذکرہ میں ۵۱۰ھ تحریر کیا ہے۔  
۲۔ انساب میں ۱۵۵ھ درج ہے۔ چونکہ ان کے لڑکے کا انتقال ان سے دو سال بعد ۳۳۳ھ میں ہوا۔ اس بنا پر  
میر خیال یہ ہے کہ کاتب سے تین کا ہند نہ چھوٹ گیا ہے۔

ابوبکر محمد بن منصور سمعانی کی شادی زندخان (سرخس) کے مشہور محدث ابوبکر محمد بن الحسن بن احمد الحسنی کی بہن سے ہوئی تھی۔ ان کے بطن سے دو اولادیں ہوئیں۔

امۃ اللہ سمعانیہ | ان میں بڑی امۃ اللہ سمعانیہ تھیں۔ یہ ۱۹۷ھ ہجری میں پیدا ہوئیں۔ بڑی صالحہ۔ پاکدامن۔ اور دائم الصوم تھیں۔ قرآن مجید کی تلاوت زیادہ کرتی تھیں۔ ان کے والد نے ابوغالب محمد بن الحسن الباقلائی البغدادی سے انہیں اجازتِ علوم دلائی۔ چنانچہ ابوسععد نے ان سے وہ احادیث و حکایات پڑھی ہیں۔ جن کی ابوغالب نے اجازت عطا کی تھی۔

ابوسععد کی ولادت و تعلیم | ابوبکر کی دوسری اولاد ابوسععد ہیں۔ یہ دو شنبہ ۲۱ شعبان ۵۰۶ھ ہجری کو مرو میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد اور ابو

منصور محمد بن علی الکراعی وغیرہ مشاہیر مرو نے بسم اللہ پڑھائی۔ ۵۰۹ھ ہجری میں ان کے والد نے نیشاپور کا سفر کیا۔ اور انہیں اپنے ہمراہ لے گئے۔ وہاں دو فون نے ابوبکر عبدالغفار بن محمد الشیروئی (متوفی ۵۱۶ھ) اور دیگر مشائخ سے شرفِ سماع حاصل کیا۔

ابوبکر شیروئی ابوسعید صیرفی کے شاگرد ہیں۔ ابوالمظفر سمعانی۔ ابوسععد کے دادا صیرفی کے تلمیذ التلمیذ تھے۔ اس لئے ابوسععد نے فخر یہ بیان کیا ہے۔ کہ صیرفی کا تلمیذ التلمیذ ہونے کے باعث میں اسناد میں اپنے دادا کے برابر ہوں۔

مسٹر مارگو لیتھ انساب کے انگریزی دیباچہ میں ابوسععد کی عبارت

"سمعت منه بنیسا بور۔ واحضرنی الامام والدی فی مجلسه و

اسمعنی منه۔ وجدی الامام ابوالمظفر السمعانی سمع من اصحاب

ابی بکر الجیری۔ وابی سعید الصیرفی۔ وسمعت انا منه۔ فساویته

فی الاسناد۔<sup>۱</sup>

کا یہ مطلب لکھتے ہیں :-

(At the early age of three he was taken to Nisabur to study Traditions, and was there presented to Shaikh Abd'l-Gaffar b. Muhammad Ash-Shiruwī, who had taught his grandfather's contemporaries.)

میری ناقص رائے میں ان سے تسلیح ہوا ہے۔ وہ یہ کہنا نہیں چاہتا کہ صیر فی میرے دادا کے معاصرین کا استاد ہے۔ بلکہ وہ یہ ظاہر کر رہا ہے۔ کہ ابوالمظفر میرے دادا اور میں صیر فی کے شاگرد کے شاگرد ہیں۔ اس لئے دونوں مساوی السند ہون گے۔

۱۱۱۴ھ ہجری میں ان کے والد وطن واپس ہوئے۔ یہاں پہنچ کر ان کا انتقال ہو گیا۔ ابوسعید کی عمر ابھی صرف چار سال کی تھی۔ کہ سایہ پدری سے محروم کر دئے گئے پیکر شفیق باپ نے اپنے ایک مخلص دوست ابو اسحق ابراہیم بن احمد الفلخاری المرورودی (متوفی ۱۱۳۶ھ) کو ان کی تعلیمی نگرانی کی وصیت کی۔ اس فرشتہ حضائل انسان نے حق دوستی پورا پورا ادا کیا چنانچہ ابوسعید نے ان کے متعلق لکھا ہے :-

”کان یقوم بامورنا احسن قیام۔ وکان یحتاج حتی لا یشرّب الماء

من کوز دارنا احترازاً عن اکل مال الیتامی والانتفاع بہم۔“

(انہوں نے انتہائی حسن و خوبی کے ساتھ ہمارے کام انجام دئے۔ یہ اس قدر محتاط تھے کہ ہمارے

۱۔ کتاب الانساب۔ ذکر الشیروئی،

۲۔ ایضاً۔ ذکر الفلخاری،

گھر کے برتن میں پانی نہیں پیتے تھے۔ کہ کہیں یہ یتیموں کا مال کھانے کے حکم میں نہ آجائے۔ یا اس سے انتفاع نہ قرار پائے۔

ابوسعبد نے ان سے فقہ پڑھنی شروع کی۔ لیکن ابھی کتاب الطہارہ ختم نہ ہونے پائی تھی کہ بعض وجہ سے یہ سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اس کے بعد ابوسعبد نے اپنے بڑے چچا ابو محمد اور چھوٹے چچا ابوالقاسم سے درس لینا شروع کیا۔ اور اول الذکر سے کتاب الجامع لعمر بن راشد۔ کتاب التاریخ لاحمد بن یسار۔ الامالی لابن زکریا المزنی۔ الامالی لابن القاسم اور دیگر اجزاء الاحادیث الالف لہ۔ الامالی لابن زکریا المزنی۔ الامالی لابن القاسم اور دیگر اجزاء پڑھے۔ اور موخر الذکر سے خلائیات اور فقہ کی تکمیل کی۔

تعلیمی سفر | ۵۲۸ھ ۱۱۳۳ء ہجری میں ابوسعبد مرخس کے محدث ابوالقاسم صاعد سے حدیث پڑھنے کے لئے سرخس گئے (السهلی)

اول ۵۲۹ھ ۱۱۳۴ء ہجری میں ابوالقاسم احمد کے ساتھ صحیح مسلم پڑھنے کے لئے نیشاپور کا سفر کیا۔ بعد سماع ابوالقاسم نے وطن واپس ہونے کا ارادہ کیا۔ ابوسعبد واپس نہ آنا چاہتے تھے۔ اس لئے روپوش ہو گئے۔ لیکن آخر کار ظاہر ہونا پڑا۔ اور دونوں ۵۲۹ھ کے آخر میں طوس آئے۔ اور راذکان (طوس) کے محدث ابوالاثر الحسن بن احمد الراذکانی سے ۳۰ حدیثیں سنیں۔ یہ طوس کا دوسرا سفر تھا۔ (السمعی - الراذکانی - الفارزدی - الراونیری) اسی سال ساریہ مازندران میں ایک شیعہ عالم احمد بن علی العلوی النساب سے کچھ لکھا احمد نے رمضان ۲۹۰ھ میں انتقال کیا (المرعشی)

قیام طوس میں ابوسعبد نے چھلے سے نیشاپور جانے کی اجازت حاصل کر لی۔ اور وہاں ایک سال قیام کر کے اوائل ۳۱۱ھ ۱۱۳۴ء میں اصفہان کو روانہ ہوئے۔ (السمعی)

عرضِ راہ میں ایک دن سمنان میں قیام کیا (السمنانی)، اور وہاں سے سمنک جا کر  
ابوالحسن القاسم بن محمد بن الیث السمنکی سے سماعِ حدیث کیا۔ (السمنکی)

اصفہان پہنچ کر محمد بن ابی نصر بن الحسن بن ابراہیم الخوئجانی سے اجزائی حدیث سے  
(الخوئجانی)۔ اور ابوالفرج سعید بن ابی الرجا بن بکر بن منصور البصری الدوری متوفی ۵۳۲ھ  
سے احادیث کثیرہ اور مصنفاتِ طوال پڑھے۔ (الدوری) نیز ابوالحسین سعید بن طلحہ الصالحانی  
سے جو اصفہان کے مشہور ادیب تھے۔ ان کے اشعار۔ اور ان کے بھائی ابو عبد اللہ الحسین بن  
طلحہ الصالحانی متوفی ۵۳۲ھ سے اور چیزیں سن کر لکھیں (الصالحانی)۔ اور ابو نصر محمد بن احمد  
بن عبد اللہ الوزان متوفی ۵۳۲ھ سے سماعِ حدیث کی سعادت حاصل کی۔ (الوزان)

ابھی ۵۳۲ھ ختم نہیں ہوا تھا۔ کہ ابوسعید بقصدِ عراق روانہ ہوئے۔ راہ میں ہمدان اُترے  
اور وہاں سے اسد آباد جا کر چند شب ٹھہرے (الاسد آبادی)

محرم ۵۳۲ھ میں نہاوند پہنچے۔ اور دس روز قیام کر کے بروجرود کے ارادہ سے روانہ  
ہوئے۔ راہ میں نہاوند کے ایک موضع (ربیجا) میں قیام کیا۔ یہاں ایک صوفی سے ملاقات  
ہوئی۔ جو نہایت خوش رو۔ خوش وضع۔ خوش پوشاک۔ شیریں کلام اور چلبلا تھا۔ ابوسعید نے درخواست  
کی۔ کہ آپ کو کوئی حدیث پہنچی ہو۔ تو ہمیں اس کی اجازت دیجئے۔ اس نے کہا۔ "میں نے اپنے  
شیخ ابو ثابت یحییٰ بن منصور صوفی سے ایک حدیث روایت کی ہے۔" اور یہ کہہ کر ایک عجیب  
وغریب حکایت سنائی۔ ابوسعید کو اس حکایت پر یقین نہ آیا۔ لیکن ازراہ احتیاط اپنے پاس لکھ  
کر رکھ لی۔ کچھ عرصہ کے بعد کتابِ آداب الفقہ لابی محمد جعفر بن محمد بن الحسن الابہری نظر سے  
گذری۔ تو اس میں یہ حکایت انہی الفاظ اور سند کے ساتھ یحییٰ بن جعفر سے روایت کی گئی تھی۔ ابوسعید  
نے انساب میں لکھا ہے کہ میں وہ سند اور پوری حکایت کتاب الذیل لتاریخ بغداد میں درج

کی ہے۔ (البجادی)

بیجا سے ابوسعبد مروجر دگئے۔ یہ بلاد الجبل کا بہت خوبصورت اور سرسبز و شاداب شہر ہے۔ اور ہمدان سے ۱۸ فرسخ دور ہے۔ یہاں پچاس دن قیام کر کے کچھ اور بارہ شیوخ سے کتابت حدیث کی (البروجردی) ان شیوخ میں سے رئیس ابو تمام ابراہیم بن احمد بن بن حمدان الضمیری متوفی ۳۲۲ھ ابو النجم بدر بن صالح بن عبد اللہ الرازانی اور ان کے بھائی ابو نصر حامد بن صالح الرازانی نسبت (الضمیری) اور (رازانی) میں مذکور ہیں۔

ہمدان و بغداد کی راہ میں بغداد کا ایک جوان منصور بن ابی بکر الفاخرانی ہم سفر ہو گیا۔ ابوسعدا س کے ساتھ قرمیسین میں دو راتوں کے لئے اترے۔ اور مسجد جامع میں "یشی سیر" کی کتابت کی۔ (الفاخرانی والقرمیسینی)

آغاز ربیع الاول ۳۲۲ھ میں ابوسعبد بغداد میں داخل ہوئے۔ ابو حفص عمر بن محمد بن عمرو یہ سہروردی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ کہ "انہوں نے ۸ ربیع الاول ۳۲۲ھ کو بغداد میں وفات پائی۔ یہ میرے داخلہ بغداد کا ہفتہ تھا۔" (السہروردی)

مسٹر مارگولیتھ کی رائے میں ابوسعبد نے ۳۸ بغداد میں گزارا لیکن میری ناقص رائے میں انہیں سہو ہوا ہے۔ ۳۸ھ میں ابوسعبد نیشاپور میں تھے (السمعانی) بغداد میں کچھ عرصہ آرام کر کے ادائی حج کی نیت سے حجاز کا سفر کیا۔ راستہ میں ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن محمد الملبانجی سے ملاقات ہوئی۔ مکہ پہنچ کر ابوسعبد نے ان سے کچھ احادیث لکھیں۔ حج سے فارغ ہو کر ۳۳۳ھ کے آغاز میں ابوسعبد عراق واپس ہوئے۔ اور الملبانجی اپنے وطن چلے گئے۔ (الملبانجی)

واپسی میں ابوسعبد نے واسط میں قیام کیا۔ اور ابو الجواز سعد بن عبد الکرم الغنغانی

سے حدیث پڑھی۔ (العندجانی)

ابوسعید احمد الربیعین یا احمد الجمادین <sup>۳۲</sup><sub>۱۱۳۸ھ</sub> سے قبل بغداد پہنچ گئے۔ اس لئے کہ ابوبکر الطیب بن محمد بن احمد الغضائری کے حال میں لکھا ہے کہ انہوں نے ماہ مذکور میں انتقال کیا تو میں بغداد میں تھا۔ (الغضائری)

<sup>۳۴</sup> میں ابوسعید نے کوفہ اور انبار کا سفر کیا۔ یہ کوفہ کا تیسرا اور انبار کا پہلا سفر تھا۔ کوفہ میں عبد اللہ بن محمد النذاف سے۔ اور انبار میں ابو نصر بہتہ الشہن بجی البیتی المقری سے درس حدیث لیا۔ (السلولی۔ البیتی)

اسی سال انہوں نے حجاز کا دوسرا سفر کیا۔ ابو العباس احمد بن محمد بن احمد بن مالک الزبائی المقری جو اسی سال اصفہان سے آئے تھے۔ بغداد سے ہمراہ ہوئے۔ (الزبائی)۔ راہ میں ابوبکر محمد بن علی الراشدی الحزنی کا ساتھ ہو گیا۔ ابوسعید نے ان سے کچھ احادیث لکھیں (الحزنی)

<sup>۳۶</sup><sub>۱۱۳۹ھ</sub> میں ابوسعید اور ابو الحسن علی بن محمد الفلکی نے ابوسعید البغدادی سے مکہ میں شرف سماع حاصل کیا۔ (الفلکی)

آغاز <sup>۳۵</sup><sub>۱۱۳۸ھ</sub> میں ابوسعید نے حجاز سے شام کا قصد کیا۔ راہ میں بلاد الحجاز میں سے طائف، سنجار، خابور، اور موصل میں قیام کیا۔ اور رمضان <sup>۳۵</sup> کے آخری عشرہ میں موصل کی مسجد جامع میں ابوبکر محمد بن القاسم بن المظفر بن علی بن الشہر زوری سے قرأت حدیث کی (الشہر زوری) بعد ازاں دس دن حلب میں قیام کر کے ابو جعفر عمر بن ہارون بن طالب النجندی کے چند اشعار لکھے (ابن عیسیٰ) ابو محمد عبد اللہ بن علی بن سعید القیسرانی المعروف بالقصری سے کتاب ابن عروذ (جزء ابن عروذ) پڑھی (القصری) اور ابو عبد اللہ محمد بن ابی نصر بن محمد الصوفی المقری سے کچھ کتابت کی (الماینی)

۱۔ الاقاسی کے تحت کوفہ کے پانچویں سفر کا بھی ذکر آیا ہے،



حلب سے ابو داؤد سلیمان بن محمد بن راوی الکروخی کے ساتھ جھض گئے۔ اور وہاں چار دن قیام کیا جھض سے ابو داؤد بلبک چلے گئے۔ اور ابوسعہ دمشق کو روانہ ہوئے۔ (الکروخی)  
 دمشق میں ابو الحسین محمد بن محمد بن کامل العسقلانی۔ اور ابو الحسن علی بن الحسن الحنفی السکندی وغیرہ سے شرف سماع حاصل کیا۔ (العسقلانی۔ السکندی)

۳۵ھ میں ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن تغلب بن ابراہیم الآمدی سے دمشق میں ملاقات ہوئی ابوسعہ ان کے ہمراہ فلسطین کے ارادہ سے نکلے۔ بلادِ خور پینچ کر الآمدی نے عسقلان کا رخ کیا۔ اور ابوسعہ عکا اور بلادِ ساحل کی طرف روانہ ہوئے۔ (الآمدی)

فلسطین سے بیت المقدس جاتے ہوئے ایک شب نابلس میں ابو الحسین علی بن جعفر النابلسی کے ہاں گزاری۔ اور ان کے دو شعر لکھے۔ (النابلسی)

غالباً ۳۵ھ کے آخر میں ابوسعہ دمشق واپس آئے۔ اس لئے کہ ۱۷ محرم ۳۶ھ کو ابو محمد بہتہ اللہ بن احمد بن عبد اللہ بن علی بن طاؤس الجیرونی نے دمشق میں انتقال کیا۔ تو یہ ان کے جنازہ کے ساتھ تھے۔ (الجیرونی)

محرم ۳۶ھ کے چند دن دمشق میں بسر کر کے اور اس عرصہ میں ابو نصر عبد الصمد بن ظفر بن قنات الحلبی کے ساتھ ابو المعالی محمد بن یحییٰ بن علی القرشی القاضی اور ابو الحسین علی بن عبد الرحمن بن عیاض الصوری وغیرہ کے درس میں شریک رہ کر بغداد واپس ہوئے۔ (القناتی)

بغداد پہنچ کر ابو طاہر الجوسقی الضریر سے کتاب القیامۃ لابن مسروق کا کچھ حصہ پڑھا۔ ابو طاہر اواخر صفر ۳۶ھ میں فوت ہو گئے۔ ابوسعہ باقی حصہ پڑھنے گئے۔ تو معلوم ہوا کہ دو چار دن ہوئے ان کا انتقال ہو گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آخر ربیع الاول یا آغاز سفر سنہ مذکور میں بغداد آ گئے تھے۔ (الجوسقی)

اس مرتبہ ابوسععد نے بغداد میں ابوالقاسم محمود بن علی بن اسمعیل البخاری سعدی بنت ابی علی الحسن بن الصوفی السیرحانی۔ ابوالعالی عبدالخالق بن عبد الصمد النحاس متوفی ۳۸۴ھ وغیرہم سے سماع و کتابت کی۔ ان میں سے دواول الذکر کو ۳۷۲ھ میں زندہ چھوڑ کر بغداد سے روانہ ہوئے (السیرحانی۔ الدرر النجاشی۔ النحاس)

راہ میں دس روز استرآباد میں قیام کیا۔ اور متعدد اصحاب سے کتابت کی۔ اور تاریخ استرآباد مصنفہ ابوسععد الادریسی نقل کی (الاسترآبادی)

جرجان پہنچ کر ابو عامر سعد بن علی بن ابی سعید الرزاز سے احادیث لکھیں۔ (الراز) وہاں سے جو سقان اسفرائن گئے۔ اور ابوسعید احمد بن الحسین بن محمد بن الحسین الکندری سے چند حدیثیں لکھیں۔ الکندری نے آخر ۳۷۷ھ یا اوائل ۳۷۸ھ میں انتقال کیا۔ (الکندری) پھر اسفرائن جا کر ابوالقاسم محمود بن خلف اللاہوری سے سماع حدیث کیا۔ (اللاہوری)

عراق سے واپسی میں ۴۰ دن آمل طبرستان میں قیام کیا۔ اور ابوالمظفر فراموز بن مبشر سے ان کے دوران کے اساتذہ کے اشعار لکھے۔ اور اسی سال ۳۷۷ھ انہیں زندہ چھوڑ کر وہاں سے کوچ کیا۔ آمل میں ابوالعباس القصاب کی خانقاہ دو گاہ تھی۔ (الابہری۔ الطبری)

پھر ۴۰ دن وہاں اقامت کی۔ اور ابوسعید یحییٰ بن ظاہر السمان کے مکتب میں جا کر ان کے کتابت حدیث کی۔ (الرازی۔ السمان) اور انہیں ۳۷۷ھ میں بنیادیات چھوڑا۔

اس کے بعد نیشاپور گئے۔ اور ابوسعید احمد بن محمد الشرمقانی سے احادیث لکھیں۔ (الشرمقانی) ۳۸۴ھ میں ابوسعید مرو داپس آچکے تھے۔ کیونکہ ابویعقوب یوسف بن ابراہیم بن موسیٰ التوتی اس سال مرو تشریف لائے۔ تو یہ وہاں موجود تھے (التوتی)

۳۹۴ھ میں مرو ہی میں قیام رہا۔ چنانچہ ابوعبد اللہ محمد بن داؤد بن ضوان الایلاتی نے اس

سال مرو میں انتقال کیا۔ توبہ وہاں موجود تھے۔ (الاقی)

۱۱۴۵ھ میں ابوسعبد نے خراسان اور ماوراء النہر کا سفر کیا۔ اور ہرات میں ابوالمظفر محمد بن محمد بن احمد بن ابی القاسم الصابری سے الزاہد محمد بن ابی العباس کی حدیث لکھی (الصباری) ان کے ورود ہرات سے قبل ابو الفضل محمد بن اسمعیل الفضیلی محدث ہرات کا انتقال ہو چکا تھا۔ (الفضیلی)

اسی سال بخارا گئے۔ اور وہیں ابوالمعالی احمد بن علی السمین البخاری کی خبر وفات سنی (السمین) بخارا میں ابوالمعالی سعود بن الحسن الکشانی کے صاحبزادہ ابو الفتح محمد بن سعود الکشانی متوفی ۵۲۰ھ سے روایت حدیث کی۔ (الکشانی) خلیب بخارا ابو بکر محمد بن محمد بن محمد الفضلی کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عصا تھا۔ ابوسعبد ان کے مکان پر حاضر ہوئے۔ اور عصا کی زیارت کر کے ایک جز حدیث لکھا۔ (الفضلی)

محمد ۵۲۰ھ میں ابوسعبد طوس میں مقیم تھے۔ اور وہیں انہیں ابو بکر عقیق اللہ المیشی کی خبر وفات ملی۔ (المیشی)

۵۲۵ھ میں ابوسعبد مرو میں تھے۔ اس لئے کہ ابو عامر سعد بن علی بن ابی سعد العساری المجرعانی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ کہ ابتداءً وہ ۵۲۵ھ میں مرو آئے۔ بعد ازاں جرجان میں ان سے ملاقات ہوئی۔ پھر ۵۲۵ھ پر کچھ سال گزرے تھے۔ کہ وہ دوبارہ مرو آئے۔ اور میں نے ان سے کتاب حلیۃ الاولیاء ابی نعیم الاصفہانی سنی۔ بعد ازاں ان سے نیشاپور میں ملاقات ہوئی۔ (العساری) ابو محمد عبد الرحمن النہسی کے حالات میں لکھا ہے کہ میں نے ان سے مروروز میں طبرانی کی معجم صغیر پڑھی تھی۔ جب ۵۳۵ھ میں وہ مرو آئے تو انہوں نے پھر وہی کتاب پڑھائی۔ (النہسی)

ابوسعبد کا تیسرا سفر نیشاپور ۵۴۹ھ میں واقع ہوا۔ اسی سفر میں ابو عامر سے نیشاپور میں

ان کی ملاقات ہوئی تھی۔ (العصاری) نیز ابو السعادات محمد بن محمد بن احمد الرسولی کی وفات کی خبر جو حمادی الآخر ۳۳۵ھ میں واقع ہوئی تھی۔ قیام نیشاپور ہی میں ملی۔ (الرسولی)۔ نیشاپور کے تینوں سفروں میں ابو سعد نے ابو العباس احمد بن العباس الشقانی سے شرف سماع حاصل کیا۔ (الشقانی) نیشاپور سے نسا جاتے ہوئے ایک شب خوجان میں قیام کیا۔ اور ابو الفضل احمد بن محمد بن احمد الخوجانی سے اشعار اور احادیث لکھیں۔ (الخوجانی)

خوجان سے نسا گئے۔ اور ۴۰ دن وہاں ٹھہرے۔ آخر رمضان ۳۳۷ھ میں ابو الفضل الخوجانی نے انتقال کیا۔ ابو سعد کو ان کی وفات کی اطلاع نسائیں ملی (النائی)

۳۳۷ھ میں ابو سعد دوبارہ ہرہ گئے۔ اور وہاں ابو المعالی معریشاہ بن محمد بن حسین الکاشغری سے مل کر چند احادیث سنیں۔ (الکاشغری)۔ اور ابو الفتح محمد بن ابی بکر بن ریحان النشائی سے شرف سماع حاصل کیا۔ (النشائی)

۳۳۷ھ میں ابو المعالی محمد بن صیاح الانباری نے ہرہ میں انتقال کیا۔ ابو سعد ان سے اولاً بغداد میں۔ بعد ازاں علی الترتیب نیشاپور۔ ہرہ اور بلخ میں ملے۔ (الانباری)

۳۳۸ھ میں سمرقند گئے۔ اور کتاب القندی معرفة علماء سمرقند مستعار لے کر اس کا انتخاب کیا۔ (الصابری) سمرقند میں سمعانی نے مجالس اطا کرائیں۔ ان میں ابو علی الحسین بن ناصر الکافندی بھی جن کی طرف حسینی کا غد منسوب ہے۔ شریک ہوتے تھے۔ (الکافندی)

۳۳۹ھ میں وہ پھر سمرقند میں تھے۔ یہاں اس مرتبہ ابو الحسن علی بن محمد الفلکی الاصفہانی سے ملاقات ہوئی۔ اور یہیں ابو محمد عبدالرحمن المایبانی کی خبر وفات ملی۔ (الفلکی۔ المایبانی)

۳۴۰ھ میں نسف (نخشہ) میں سماع حدیث کیا۔ اور یہیں یہ اطلاع ملی کہ ابو الحسن احمد بن الحسین بن عبدالرحمن العباسی نے جن سے ابو سعد نے السید ابو المعالی محمد بن محمد بن زید الحسینی

الحافظ کی تقریباً دس کتابیں پڑھی تھیں۔ قراب نامی گاؤں میں جو سمرقند سے آٹھ فرسخ پر ہے عرفہ کے دن سہ ماہ میں وفات پائی۔ (الغوبینی۔ الفرابی)

نسف میں ابوسععد دو ماہ رہے۔ اور ابو یعقوب یوسف بن ابی بکر بن احمد البلدی متشی فی ۵۲۷ھ سے کتاب اخبار مکہ لازرقی۔ میمون بن احمد بن ابی بکر سے کتاب الجامع الصحیح للبحری کے گیارہ جز۔ اور ابونصر احمد بن عبد الجبار بن محمد بن احمد البلدی سے کتاب مذکور بتامہ پڑھی۔ مؤخر الذکر کے درس میں ابوسععد کے صاحبزادے ابو المنظر بھی شریک تھے۔ ابوسععد نسف سے واپس ہوئے۔ تو اس وقت تک ابونصر زندہ تھے۔ (الایسنی۔ البلدی۔ النسفی)

غالباً اسی سال ابوسععد مرد واپس آگئے۔ لیکن الانساب میں ۵۵۷ھ سے قبل قیام مرو کا پتہ نہیں چلتا۔ البتہ سنہ مذکور میں اہل غرنے مرو کے ایک قریہ سج کا آخری بار محاصرہ کیا۔ تو یہ وہاں موجود تھے۔ اور انہی نے کوشش کر کے مصالحت کرائی تھی۔ (السنجی)

سج میں ابو داؤد سلیمان بن سعید السنجی کی قبر شکستہ ہو گئی تھی۔ ابوسععد نے ایک اینٹ پر ان کا نام اور تاریخ وفات لکھ کر بھیجی۔ اور فرمائش کی کہ اُسے قبر پر نصب کر دیا جائے۔ (السنجی) مسٹر مارگولینتھ نے یہ قیاس قائم کیا ہے۔ کہ صلح کرانے کے بعد ابوسععد کو ان پر حکم رانی حاصل ہو گئی تھی۔ لیکن مجھے اس سے اختلاف ہے۔ ابوسععد کے الفاظ "وانا امرت اهل تلك القرية بتجديد قبره" سے تبیین ثابت نہیں ہوتی۔ بالخصوص جبکہ امر مذکور ایک قطعی غیر سیاسی معاملہ سے متعلق ہے۔

شادی - اور تدریس ۳۸۸ھ ۱۱۴۳ھ ہجری میں مرو واپس آکر ابوسععد نے شادی کی۔ اور ۳۹۰ھ ۱۱۴۵ھ میں ان کے ہاں ابو المنظر عبد الرحیم پیدا ہوئے۔

۱۔ یہ یا قوت کا بیان ہے۔ اور یہی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ذہبی ۵۵۷ھ میں مرو کی واپسی کے مدعی ہیں +

یہ ذہبی کا بیان ہے۔ ابن خلکان اور سبکی نے ان کی تاریخ پیدائش شب جمعہ ۷ اذی قعدہ ۳۷۷ھ اور مقام پیدائش مرو کے بجائے نیشاپور لکھا ہے۔

اسی سال انہوں نے مرو میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ ابو عبد اللہ محمد بن داؤد بن رضوان الایلاتی مرو آئے۔ تو اسی مدرسہ میں ایک مدت رہے۔ اور یہیں ۳۹۷ھ میں انتقال کیا۔ (الایلاتی)

انساب کے بعض مقامات سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اثنائے سفر میں درس و تدریس دونوں کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ چنانچہ محدث ابن عساکر کے بیان سے جو ابن اثیر نے اللباب کے دیباچہ میں نقل کیا ہے۔ اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ ابن عساکر کے الفاظ ہیں :- ”سمع بقرائی وسمعت بقراتہ۔ وکتب عنی وکتبت عنہ۔“

ابوسعبد کے شیوخ اور تلامذہ | ابوسعبد نے اپنی عمر کا بڑا حصہ علمی جستجو میں گزارا ہے۔ اس لئے انہیں بیشمار علماء کی خدمت میں حاضر ہو کر استفادہ کا موقع ملا

ان کے اساتذہ کی فہرست جس میں ان کے حالات بھی درج تھے۔ دس ضخیم جلدوں میں تھی۔ آج وہ ناپید ہے۔ لیکن اس کے اقتباسات انساب میں پائے جاتے ہیں۔ فقیر عرشی نے ان میں سے حسب ذیل چند مقامات نوٹ کئے ہیں :-

الآبری۔ الآسی۔ الآمدی۔ الآبری۔ البرقعی۔ البرقی۔ البری۔ الابہری۔  
الانباری۔ الانثری۔ الاحدب۔ الاخیسکی۔ الادریسی۔ الادمی۔ الاموی۔ الاسکاف  
الاندقی۔ الاندکانی۔ الایلاتی۔ البرموی۔ البسطامی۔ البطلیوسی۔ البندنیجی۔ البوزجی  
المیکندی۔ التعاویذی۔ التفنازانی۔ المجوزی۔ الحیزی۔ الجیلانی۔ الجیلی۔ الحاسب  
الحجری۔ الحجی۔ الحلوانی۔ الحلیمی۔ الحیری۔ الخاوری۔ الخدای۔ الخلیلی۔

لہ۔ دیباچہ ستر مار گویہ۔ وابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۷ و طبقات و علی المسبکی مخطوطات عربین ج ۱۔ اللباب خلاصۃ الإنش  
لابن الاثیر۔ نسخہ خلیفہ ملوک پر و فیصر محمود خان صاحب شیرانی۔ لاہور۔

الذبیذوانی - الراوندی - الرحائی - الرزاز - الرسولی - الرفا - الزاز - الزیدی - السج  
 السنجبسقی - السفی - السهروردی - السهلوی - الشهرزوری - الشیخی -  
 الصابری - الصایغی - الصولی - الطبری - الطنزی - العصارى - الغانفری -  
 الغانغی - الغندجانی - الفاسی - الفاطمی - الفراهیانی - الفرخوردیجی - القزی -  
 الکابلی - الکافوری - البکیسی - الکرخی - الکشائی - اللوهوری - المجدسر -  
 المذکر - المرراسنجی - المروروزی - المصیمی - المطهری - الموسیابادی -  
 المیانجی - المیدانی - النابلسی - النجاری - النحاس - النسائی - النشائی - الوزان  
 الهمندی - السهلانی - الهیتی - الالمشی - الیوسفی - الیونارتی -

بحرِ رخا کے ان ہی چند قطروں سے آپ اندازہ کر سکیں گے کہ ابوسعد نے کہاں کہاں  
 اور کن اصحاب سے استفادہ کیا۔ ورنہ کتاب الانساب کی ہر دوسری یا تیسری نسبت میں ان کے  
 ایک یا زیادہ شیوخ کا ذکر ہے۔ ابن النجار نے ان کی تعداد چار ہزار اور بعض نے ۷ ہزار  
 لکھی ہے۔ جو ایک رحالِ کبیر اور جوال فی الارض کے لئے کچھ بھی حیرت انگیز نہیں۔

انساب میں اکثر مقامات پر ان کے تلامذہ کا بھی ذکر آیا ہے چونکہ ابوسعد نے اپنے  
 طویل و عریض سفر میں برابر درس دیا ہے۔ اس لئے یہ اذکار منتشر ہیں یکجا نہیں تنگی وقت  
 اجازت نہیں دیتی۔ کہ تفصیل سے کام لوں۔ اس لئے صرف یہ عرض کر کے اس بیان کو ختم کرنا  
 ہوں کہ ابوسعد کے تلامذہ میں ان اصحاب کی تعداد بھی کچھ کم نہیں۔ جنہیں ابوسعد کی استادی کا  
 شرف حاصل ہے۔ حتیٰ کہ ان میں حافظ ابن عساکر صاحب تاریخ دمشق بھی شامل ہیں۔

ابوسعد نے غرہ ربیع الاول ۵۶۲ھ ہجری مطابق ۱۱۶۶ء کو ۵۵ سال ۵ ماہ اور  
 ۱۰ یوم کی عمر میں بمقام مرد انتقال کیا۔ اور بغداد میں مدفون ہوئے۔

وفات

**اولاد** ۳۸ میں وطن واپس آکر ابوسععد نے رشتہ ازدواج پیدا کیا۔ سال آئندہ ان کے تین ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام ابوالمظفر عبدالرحیم بن ابی سعد عبدالکریم سمعانی ہے۔ روایت پدیری برقرار رکھنے کے لئے ابوسععد نے انہیں ایام طفلی سے سفر میں ساتھ رکھا۔ اور خراسان و ماوراء النہر کے اکثر شیوخ سے شرف سماع حاصل کرایا۔ چنانچہ انساب کے بعض مقامات پر ان کے سماع کا ذکر موجود ہے۔ ابوالمظفر نے بھی لاتعداد شیوخ کے روبرو زانوئے شاگردی نہ کیا۔ ابوسععد نے ان سب کے حالات پر مشتمل ۱۸ جز کی معجم اور دو ضخیم جلدوں میں عمالی مرتب کر دی تھیں۔

ابوالمظفر فقہ۔ ادب۔ اور حدیث میں بہرہ وانی رکھتے تھے۔ خود ابوسععد نے کتاب الذیل میں ان سے روایت کی ہے۔ ابن خلکان۔ اور بسکی نے ان کے بارے میں لکھا ہے۔ "وحدث بالکثیر" ان کی شہرت کا یہ عالم تھا۔ کہ یہ طلباء ہی حدیث کے سفر کی منزل مقصود بن گئے تھے اور مرو کے شوافع میں سب کے سردار مانے جاتے تھے۔

ابوالمظفر نے طویل عمر پاکر ۶۱۴ھ اور ۶۱۶ھ ہجری کے درمیان مرو میں انتقال کیا۔ اور اپنے رشتہ جیات کے ساتھ خاندان سمعانی کو بھی ختم کر گئے۔

**تصنیفات** سمعانی اپنے عہد کے پر قلم مصنفین میں ہیں۔ ان کے وقت تک علماء میدان جمع و تالیف میں کامزن تھے۔ تلخیص و اختصار کا دور شروع نہیں ہوا تھا۔ اس زمانہ کے دوسرے اہل قلم کی طرح سمعانی کی کتابیں بھی قدیم و جدید معلومات کا خزانہ تھیں لیکن قوم کی عیش پسندی نے ابن الاثیر اور سیوطی جیسے علماء کو تلخیص پر مجبور کیا جس کے سبب رفتہ رفتہ

۱۔ الاصاب۔ نسبت البلدی۔

۲۔ ابن خلکان ج ۱ ص ۶۷۔ طبقات وسطی لبکی۔ مخطوطات حزن العین۔ ابن خلکان کے مطبوع نسخ میں طاعت کی غلطی ہے۔ اس کی عبارت "و توفی بمرو ما بین سنۃ اربع عشرۃ و ست مائۃ" میں سے دو عشرۃ ساقط ہو گیا ہے۔ سبکی کی عبارت سے اس کی تصحیح کر لینی چاہئے۔ سبکی لکھتا ہے: "و توفی بمرو ما بین سنۃ اربع عشرۃ و ست عشرۃ و ست مائۃ"۔



اکثر گرانبہا و خیرے نیست و نابود ہو گئے۔ انہی میں سمعانی کی کتابیں بھی تھیں۔

سبکی نے طبقات الشافعیہ میں سمعانی کی پچاس کتابوں کے نام لکھ کر (وغیر ذلک من التصانیف و التالیف) کہا ہے۔ مسٹر مارگولیتھ نے انساب کے عکسی نسخہ کے دیباچہ میں ۴۹ کتابوں کی فہرست دی ہے۔ گویا انساب سمیت انہیں بھی پچاس کے نام معلوم ہیں لیکن سبکی کی فہرست میں ایک کتاب (خوائد الموائل) مارگولیتھ سے کم۔ اور دو کتابیں (مقام العلماء بین یدی الامراء، اور حث الامام علی تخفیف الصلۃ مع الانتماء) اس سے زائد ہیں۔ ان سب کی میزان باون (۵۲) ہوتی ہے۔ مگر ان باون میں سے ہمارے ہاتھوں میں صرف کتاب الانساب ہے۔ والشفہا۔

مسٹر مارگولیتھ نے دیباچہ میں یہ بھی لکھا ہے۔ کہ مسٹر انڈروز نے خود انساب میں تین کتابوں (الاسفار عن الاسفار۔ تحفة المسافر۔ اور النزوع الی الاوطان والنزاع الی الاخوان) کے نام پڑھے ہیں۔ فقیر عرشی نے ان تین کے علاوہ (ذیل تاریخ بغداد۔ اور مجمع الشیوخ) کا بھی پتہ چلایا ہے۔ چنانچہ اول الذکر البیہجانی المدلیجانی اور المازنی کے ماتحت۔ اور مؤرخ الذکر صرف المدلیجانی کے ذیل میں مذکور ہے۔ اور چونکہ یہ سرسری مطالعہ کا انکشاف ہے۔ اس لئے قوی امکان ہے۔ کہ بعض دیگر کتابوں کا بھی انساب ہی سے پتہ چل سکے۔

سمعانی کی فہرست مصنفات دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کتاب الانساب | تاریخ و رجال کے بہت دلدلہ تھے۔ ان کی کتاب الذیل لتاریخ

بغداد ۱۵ جلدیں۔ تاریخ مرو ۲۰ جلدیں۔ التخییر فی المجمع الکبیر ۶ جلدیں۔ مجمع البلدان ۳ جلدیں۔ مجمع الشیوخ ۴ جلدیں۔ تاریخ الوفاہ للمتأخرین من الرواہ ۴ جلدیں اور کتاب الانساب ۸ جلدیں

ان میں سے کتاب الانساب ان کی آخری تصنیف اور عمر بھر کے مطالعہ اور سفر کے معلومات کا خزانہ ہے۔ اس کی جمع و ترتیب کے متعلق خود ان کا بیان ہے کہ

”كنت في رحلق اتبع ذلك. واسال الحفاظ عن الانساب وكيفيتها. والى ايشى نسب كل احد. واشت ما كنت اسمع. ولما اتفق الاجتماع مع شيخنا وامانا ابى شجاع عمر بن ابى الحسين البسطامى بما وراء النهر. وكان يحثنى على نظم مجموع فى الانساب وكل نسبة الى قبيلة او بطن او ولاء او بلدة او قرية او جد او حرفة او لقب لبعض اجداده. فان الانساب لا يخلو عن واحد من هذه الاشياء - فشعرت فى جمعه بسمرقند فى سنة خمسين وخمسائة. وكنت اكتب الحكايات والجرح والتعديل باسانيدها. ثم حذفت الاسانيد لكيلا يطول. وملت الى الاختصار ليسهل على الفقهاء حفظها. ولا يصعب على الحفاظ ضبطها.“

(میں اپنے سفر میں انساب کی جستجو اور تحقیق میں مصروف رہا۔ اور اہل علم سے منتسب الیہ اور کیفیت نسب دریافت کر کے اپنے پاس نوٹ کرتا رہا۔ تا آنکہ ماوراء النہر میں استاد ابو شجاع البسطامی سے ملاقات ہوئی۔ انہوں نے ایک ایسا مجموعہ انساب مرتب کرنے کی ترغیب دی جس میں نسبت کی تشریح ہو۔ کہ وہ قبیلہ۔ خاندان۔ آقا۔ شہر۔ گاؤں۔ اجداد۔ یا القاب آبائی وغیرہ میں سے کس کی طرف ہے۔ کیونکہ بالعموم نسبت انہی کی طرف ہوتی ہے۔ میں نے سمرقند میں ۵۰۰ھ میں اس کام کا آغاز کر دیا۔ ابتداءً حکایات اور جرح و تعذیل کو اسناد سمیت لکھتا تھا۔ لیکن بعد کو اسانید حذف کر دیں۔ اور اختصار کی طرف مائل ہو گیا۔ تاکہ فقہاء اور حفاظ کو انساب کے ضبط و حفظ میں دشواری نہ ہو)

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ (۱) سمعانی دوران سفر میں انساب کی تحقیق و تفتیش

اور ہر نئی بات اپنے پاس نوٹ کرتے رہے۔ (۲) ماوراء النہر کے سفر میں ابو شجاع بسطامی سے ملاقات ہوئی۔ توان کی ترغیب سے ۵۵ھ ہجری میں ترتیب کا کام شروع کیا۔ (۳) انساب میں قبیلہ۔ خاندان۔ آقا۔ وغیرہ ہر قسم کی نسبت کا ذکر کیا۔ (۴) ابتداءً اسانید بھی لکھتے رہے لیکن ترتیب کے وقت طوالت کے خوف سے انہیں چھوڑ دیا۔

انساب کی ترتیب کے متعلق لکھا ہے کہ

”واوردت النسبة على حروف المعجم۔ وراعى فيها الحروف الثانی والثالث الى آخر الحروف۔ وابتدات بالالف الممدودة لانها بمنزلة الالفین۔“  
(میں نے نسبتوں کو حروف تہجی پر مرتب کیا ہے۔ اور ترتیب میں حرف ثانی۔ ثالث وغیرہ کی رعایت کی ہے۔ اور چونکہ الف ممدودہ دو الفون کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کتاب کا آغاز الف سے کیا ہے)

اس تمام تفصیل کے بعد تراجم کے بابے میں لکھتے ہیں کہ

”واذکر نسب الرجل الذى اذکوة فى الترجمة وسيرته۔ وما قال الناس فيه واسنادہ۔ واذکر شیوخہ۔ ومن حدث عنهم۔ ومن روى عنه۔ ومولده۔ ووفاته۔ ان کان بلغنى ذلک۔ وقد مت فصولا فيها احادیث مسندة فى البحث على تحصيل هذا النوع من العلم۔ ونسب جماعة من اصول العرب۔“

(میں جس کا حال لکھوں گا۔ اس کے متعلق بناؤں گا۔ کہ نسب کیا ہے۔ اخلاق و عادات کیسے تھے۔ اس کے حق میں علماء کیا کہتے ہیں۔ اس کا سلسلہ روایت کیا ہے۔ اس کے شیوخ کون ہیں۔ کس نے اس سے روایت کی ہے۔ کہاں پیدا ہوا۔ اور کب وفات پائی۔ لیکن یہ سب بشرط علم ہے۔ کتاب کے آغاز میں چند تفصیلی بڑھادی ہیں۔ ان میں وہ مسند حدیثیں۔ جو اس علم کے

حاصل کرنے کی ترغیب دیتی ہیں۔ اور متعدد ایسے عرب قبائل کا ذکر ہے۔ جو بمنزلہ اصول تسلیم کئے گئے ہیں)

کتاب الانساب کے ماخذ | کتاب الانساب میں ۵۲۶ نسبتیں اور لقب کو رہیں جن میں سے ابتدائی ۸۴ نسبتوں کے تراجم کی تعداد

۲۰۰ ہے۔ اس سے حسابی نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ پوری کتاب تقریباً ۱۴-۱۵ ہزار اشخاص کے حالات پر مشتمل ہوگی۔ چونکہ ان اشخاص میں بڑی تعداد ایسے علماء کی ہے۔ جو یا تو سمعانی سے زماناً متقدم تھے اور یا معاصر تھے۔ لیکن ملاقات نہ ہو سکی۔ بنا بریں ترتیب انساب کے وقت پچھلی تصنیفات کی طرف رجوع ناگزیر تھا۔

خوش بختی سے سمعانی کا وطن مملکت خراسان کا دارالسلطنت تھا۔ اور وہاں متعدد دارالعلوم اور کتابخانے اشاعتِ علم کی خدمات انجام دے رہے تھے۔ ان کتابخانوں میں سے دو سمعانی کے اپنے خاندان کی ملکیت تھے۔ اور ان نوادرات سے مالا مال تھے۔ جو ان کے دادا اور والد نے اور بعد ازاں خود انہوں نے ممالکِ اسلام کے سفروں میں جمع کئے تھے یہ کتاب خانے ہر وار و دو وار اور حاضر و بادی کے لئے ہر وقت کھلے رہتے تھے۔ چنانچہ سمعانی کی وفات سے ۶۵ سال کے بعد یا قوت حموی مرو گیا۔ تو اس وقت تک یہ ذخائر آباد تھے۔ اور اپنی کثرتِ کتب اور سہولتِ معاملہ کی وجہ سے اس قدر جاذب تھے۔ کہ وہ خراسان لہجہ میں کہتا ہے۔

”اقتبہا (ای بمرور) ثلاثة اعوام.... ولولا ما عرامن ورود التترالى تلك البلاد و خرابها۔ لما فارقتہا الى السمات۔ لما فی اهلہا من الرفد ولین الجانب وحسن العشرة و کثرة الكتب الاصول المتقنة بها۔“  
معجم البلدان ۵-۳۵ و ۳۶ ذکر مرو،

فانی فارقتها وفيها عشرة خزائن للوقت۔ لمدار في الدنيا مثلها كثرة وجودة....  
 فكننت ارتع فيها واقتبس من فوائدها۔ وانساني حهاكل بلد۔ والسهاني عن  
 الادل والولد۔ واكثر فوائده هذا الكتاب وغيره فهو من تلك الخزانة۔“

(میں اس شہر میں تین سال رہا۔ اگر تائاریوں کے حملوں اور لوٹ مار کا خطرہ درپیش نہ ہوتا  
 تو میں مرتے دم تک وہاں سے نہ آتا۔ اس لئے کہ اہل مرو میں اعانت۔ نرمی اور خوش باشی جیسے  
 صفات پائے جاتے ہیں۔ اور یہاں حوالے کی معتبر کتابوں کا انبار ہے چنانچہ جب میں وہاں سے  
 چلا ہوں۔ تو دس پبلک لائبریریاں موجود تھیں۔ میں نے کتابوں کی کثرت اور نخون کی صحت  
 و عمدگی کے اعتبار سے ان سے اچھے کتابخانے دنیا بھر میں نہیں دیکھے ہیں ان میں بیٹھا عمدہ  
 اور ضروری مضامین اقتباس کرتا رہتا تھا۔ ان کی الفت نے تمام شہروں کو بھلا دیا تھا۔ اور میں  
 اہل و عیال تک سے غافل ہو گیا تھا۔ حتیٰ کہ میری اس کتاب (معجم البلدان) اور دیگر کتابوں  
 کے اکثر مضامین انہی کے رہن منت ہیں )

جب ان کتاب خانوں سے استفادہ مسافروں تک کے لئے اس قدر سہل تھا۔ تو  
 کوئی وجہ نہیں۔ کہ معافی ان سے محروم رہے ہوں۔ ان کے ماتخذ کی مکمل فہرست پیش کرنی  
 دشوار ہے۔ کیونکہ بہت سی کتابوں کا حوالہ خود انہی نے نہیں دیا ہوگا۔ اور جن کا حوالہ دیا ہوگا۔  
 ان میں سے متعدد میرے سرسری مطالعہ کے وقت نظر سے نہیں گزری ہوں گی۔ تاہم حسب  
 ذیل کتابیں ان کے سامنے تھیں۔ اور ان کا ذکر انساب میں اکثر آتا رہتا ہے۔

(۱) کتابا لالاقاب لہاشم الکلبی (۲) کتاب النسب لزبیر بن بککار  
 (۳) کتاب الانساب للبحاری (۴) کتاب تاریخ المصرین لابن سعید  
 عبد الرحمن بن یونس الصدق فی المص (۵) کتاب زیادات تاریخ المصرین لابن زکریا

بن علي الطحان الحافظ (٦) كتاب الغربا الذين قدموا مصر إلى سعيد الصمد في  
 (٤) كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٨) كتاب الموتى له (٩) كتاب تاريخ  
 نيسابور لابي عبد الله الحاكم (١٠) كتاب طبقات الفقهاء الشافعية لابي يحيى  
 الشيرازي (١١) معجم الشيوخ لابي بكر محمد بن ابراهيم بن المقرئ الاصفهاني  
 (١٢) كتاب الوزراء لاميروابي نضوان مأكولا (١٣) كتاب الاكمال له (١٤) كتاب  
 الطبقات لعلماء بلخ لابي عبد الله محمد بن جعفر البلخي الوراق (١٥) كتاب  
 الزيادات على طبقات العلماء ببلخ (١٦) كتاب تاريخ نسف لابي العباس  
 المستغفري (١٧) كتاب تاريخ مرو لابي زرعة المسيحي (١٨) كتاب القند معر  
 فة علماء سمرقند لابي حفص عمر النسفي (١٩) كتاب الثقات لابي حاتم ابن  
 حبان البستي (٢٠) كتاب الاكمال بمعرفة الرجال بسمرقند لابي سعد  
 عبد الرحمن بن محمد الاسترابادي (٢١) كتاب تاريخ استراباد له (٢٢)  
 كتاب المضاهات والمضافات لابي الكامل احمد البصري (٢٣) كتاب دمية  
 القصر لابي الحسن علي بن الحسن الباخري (٢٤) كتاب التاريخ لابي علي  
 البغدادي (٢٥) كتاب مفاخر خراسان لابي القاسم عبد الله بن احمد بن  
 محمود البلخي (٢٦) كتاب الجرح والتعديل لعبد الرحمن بن ابي حاتم  
 الرازي (٢٧) كتاب تاريخ رقة لابي علي محمد بن سعد الحافظ المعروف  
 بابن الحراني (٢٨) كتاب تاريخ الصوفية لابي عبد الرحمن السلمي (٢٩)  
 كتاب العلم لابي نعيم الاصفهاني الحافظ (٣٠) كتاب تاريخ الجزريين  
 لابي عروبة الحسين بن ابي معشر الجرائري (٣١) كتاب مختلف القبائل

لابن حبيب (٣٢) كتاب تاريخ جرجان لحمزة بن يوسف السهمي (٣٣) كتاب  
 تقييد المهمل وتمييز المشكل لابن علي الغساني (٣٤) كتاب الجامع الصحيح لابن  
 حفص عمر بن محمد بن بجير الجبيري (٣٥) كتاب المصاحف لابن بكر عبد الله  
 بن أبي داود السجستاني (٣٦) كتاب اصبهان ليحيى بن أبي عمر ابن مندة (٣٧)  
 تاريخ اصبهان لابن بكر ابن مردويه (٣٨) تاريخ واسط لاسلم بن سهل (٣٩)  
 تاريخ بخارا لابن عبد الله محمد بن احمد بن سليمان الغنجار (٤٠) كتاب  
 مختلف الحديث (٤١) كتاب الحماسة لابن تمار (٤٢) كتاب المجروحين  
 والضعفا لابن حاتم ابن جبان البستي (٤٣) معجم الشيوخ لعبد العزيز بن  
 محمد النخشي (٤٤) كتاب التاريخ لمحمود بن ابراهيم بن سميع (٤٥)  
 كتاب سيرة محمد بن اسحق بن يسار (٤٦) كتاب مشتببه النسبة لعبد الغني  
 بن سعيد المصري (٤٧) كتاب الرسالة لابن الفتح ناصر بن احمد العباسي  
 (٤٨) كتاب انساب العرب لابن فراس السامي (٤٩) معجم البلدان لابن  
 سعد السمان (٥٠) معجم البلدان لابن الفضل المقدسي (٥١) تاريخ دمشق  
 للحافظ ابن عساكر الدمشقي (٥٢) كتاب الفتوح لسيف بن عمر (٥٣) كتاب  
 علل القرآن لابن نصر منصور بن محمد بن ابراهيم بن عبد الله البصري (٥٤)  
 تاريخ الامرو والملوك لابن جعفر الطبري (٥٥) كتاب الانساب لاحمد بن الخثعم  
 الحيمري (٥٦) تاريخ شيراز لابن عبد الله محمد بن عبد العزيز الشيرازي  
 (٥٧) معجم الشيوخ لابن الفتح يوسف بن عمر القواس (٥٨) كتاب التاريخ  
 لبخاري (٥٩) معجم الشيوخ لابن الفتح هبة الله بن عبد الوارث السوراني <sup>نظ</sup>

(٦٠) كتاب الإنباء (٦١) كتاب فطام العقدین للحسین بن ابراهیم البصری  
 (٦٢) كتاب المتحابین لابن بکر أحمد بن علی بن لال امام (٦٣) كتاب الاشتقاق  
 لابن بکر ابن درید (٦٤) معجم الشیوخ لابن الفتح عبد الغافر بن الحسین  
 الحافظ (٦٥) كتاب التاريخ لاسمعیل بن علی الخطیب (٦٦) الموالی من  
 اهل مصر لکندی (لعله كتاب الولاة وكتاب القضاة لابن عمر الکندی) (٦٧)  
 الالتحاق علی كتاب ابن ماکولا لابن الفضل محمد بن ناصر السلاوی (٦٨) معجم  
 الشیوخ لهبة الله بن المبارك السقطی (٦٩) كتاب معرفة الصحابة لابن  
 عبد الله بن منده (٧٠) الطبقات لابن الحسن بن سبیح (٧١) كتاب الاستیعاب  
 للحافظ ابن عبد البر (٧٢) الالقب لابن السلی (٧٣) كتاب التاريخ لذي  
 المناقب ابی الوفا الاخیسی (٧٤) كتاب الانساب لابن الفضل محمد بن طاهر  
 المقدسی (٧٥) معجم الشیوخ لابن الفتیان عمر بن عبد الکریم الرواسی  
 الحافظ (٧٦) كتاب المختلّف للدارقطنی (٧٧) المعجم الصغیر لسلیمان  
 بن احمد الطبرانی (٧٨) معجم الشیوخ لابن بکر أحمد بن ابراهیم الاسمعیلی  
 (٧٩) كتاب فتوح خراسان لاحمد بن سیار (٨٠) معجم الشیوخ لابن  
 الحسین محمد بن أحمد بن جمیع الغسانی (٨١) كتاب ابی نعیم أحمد بن  
 عبد الله الحافظ (٨٢) كتاب المجلد (٨٣) كتاب شیوخ البلدات  
 لابن بکر أحمد بن محمد بن عبد وس النسوی (٨٤) كتاب الالقب لابن  
 الفضل الفلکی الهمدانی (٨٥) كتاب الکنی لابن أحمد الحافظ النیسابوری  
 (٨٦) كتاب طبقات الهمدانیین لابن الفضل صالح بن أحمد الهمدانی الحافظ



(۸۷) کتاب تاریخ الحمصیین لاحمد بن محمد بن عیسیٰ (۸۸) کتاب الترغیب

لابی احمد حمید بن زنجویه بن قتیبہ بن عبد اللہ الازدی النسوی (۸۹) کتاب

حلیۃ الاولیاء لابی نعیم الاصفہانی (۹۰) کتاب الصناع من الفقہاء والمحدثین

لابی عبد اللہ محمد بن اسحق بن سعید بن اسماعیل السعدی الہروی

(۹۱) کتاب العین (۹۲) کتاب طبقات العلماء من الموصل لابی زکریا یزید

بن محمد بن ایاس الازدی (۹۳) کتاب الافراد لابی الحسن علی بن عمر الدار قطنی

(۹۴) کتاب الشیوخ لیونس بن عبد الاعلیٰ (۹۵) کتاب الطبقات لمحمد

بن سعد کاتب الواقدی (۹۶) تاریخ المفضل (۹۷) کتاب ابی الولید القرظی

(۹۸) کتاب تاریخ وفاء الشیوخ لمحمد بن مخلد (۹۹) کتاب اخبار

القضاہ والمحدثین بالاندلس لمحمد بن حارث الخشنی (۱۰۰) کتاب اصباہا

لحمزہ بن الحسن (۱۰۱) کتاب الشجرہ (۱۰۲) کتاب الغریب لابی سلیمان اللفظی

کتاب الانساب کی تاریخی اہمیت

کسی کتاب کی اہمیت پر بحث کرتے وقت امور ذیل کا لحاظ ضروری ہے۔ (۱) موضوع

کی اہمیت (۲) اسلوب تحریر میں جدت (۳) کتاب کی جامعیت (۴) مصنف کی استعداد

کے متعلق ماہرین فن کی رائے (۵) مصنفین مابعد کا اس سے استناد

کتاب الانساب کا موضوع تذکرہ ہے۔ تذکرے کی اہمیت اور اس کی

موضوع ضرورت کسی استدلال کی محتاج نہیں۔ کیونکہ یہی ایک ذریعہ علم ہے۔

جو ہمیں اسلام کی گذشتہ خدمات کا صحیح علم ہم پہنچاتا ہے۔ اگر ہم اس سے قطع نظر کر

لیں۔ تو تمام پچھلی اشاعت تہذیب و تمدن کی کوششیں دنیا کی نظر سے اوجھل ہو جائیں گی۔

اور پھر ہمارے کوتاہ نظر۔ کوتاہ زبان اور کوتاہ قلم رقیب جھوٹے منہ بھی ان کا اقرار کرنے پر آمادہ نہ ہونگے۔

### جدتِ اسلوب

الانساب سے پہلے تاریخ و تذکرے کی بیشتر کتابیں لکھی جا چکی تھیں۔ لیکن وہ یا تو مختص المقام تھیں۔ یاسین پر مرتب تھیں۔ یا ان کے تراجم کے اسماء حروفِ تعجبی پر ترتیب دئے گئے تھے۔ انساب کے ماتحت تراجم کسی مستقل تصنیف میں مذکور نہیں ہوئے تھے۔ اس لئے ابوسعہ کی ترتیب انساب نے ان کی کتاب کو دوسری کتابوں سے ممتاز کر دیا۔ اور مابقی تصنیفات کے انبوه میں اس کے لئے مناسب جگہ پیدا ہو گئی۔

### جامعیتِ کتاب

جامعیتِ کتاب پر رائے زنی کرنے سے قبل مناسب تھا۔ کہ میں تراجم کے صحیح اعداد و شمار حاصل کر لیتا۔ لیکن تنگی وقت نے اس بحرِ ذخار میں غوطہ زنی کی اجازت نہ دی۔ اور میں طیارہ کے مسافر کی طرح صرف انساب و القاب شمار کرتا چلا گیا۔ چنانچہ ان کی کل تعداد ۵۲۶ نکلی۔ ان میں سے ابتدائی ۸۴ نسبتوں کے تراجم شمار کئے۔ تو تعداد ۲۰۰ تھی۔ چونکہ آگے چل کر یہ تعداد زیادہ ہونی گئی اس لئے میری ناقص رائے میں تین تراجم فی نسبت کی اوسط سے تخمیناً چودہ ہزار اشخاص کا ذکر انساب میں ہونا چاہئے۔ یہ تعداد بجائے خود بھی کتاب کی جامعیت کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔ لیکن جب انساب کی اس خصوصیت پر نظر ڈالی جائے۔ کہ اس میں کئی ہزار معاصرین کا ذکر ہے۔ تو اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے۔

مصنّف کے متعلق ماہرین کی آراء | ابوسعہ کے بارہ میں ان کے تذکرہ نگار بہت خوش رائے ہیں۔ محدث ابن عساکر

صاحب تاریخ دمشق کہتے ہیں۔ "کان متصوفاً - عقیفاً - حسن الاخلاق - .....  
 وهو الان شیخ خراسان غیر مدافع عنہ عن صدق و معرفہ - و کثرة  
 سماع - و اجزاء - و کتب مصنفۃ<sup>۱</sup> - ابن الاثیر الجہزی انہیں "واسطۃ عقد  
 البیت السمعانی - و عینہم الباصوۃ - و یدہم الناصرۃ" قرار دیتے ہیں۔ محدث  
 ذہبی نے "حافظ خراسان" - ابن خلکان اور الیافعی نے "تاج الاسلام و صاحب  
 التصانیف الحسنۃ العزیزۃ الفائدۃ" - اور البکی نے "محدث المشرق - و  
 صاحب التصانیف المفیدۃ المتقنۃ - و الریاسۃ و السورۃ" لکھا ہے۔

الانساب سے استناد | کتاب الانساب کے متعلق مورخین کی رائے یہ ہے۔ کہ یہ  
 ابوسعد کی عزیز الطوائف کتاب ہے۔ بسکی اسے اہل کتاب

اور ابن الاثیر الجہزی - اور سیوطی کے نزدیک یہ کثیر الفائدہ تصنیف ہے۔ معجم البلدان یا قو  
 حموی - و فیات الاعیان ابن خلکان - مرآۃ الجنان یا فعی - طبقات شافعیہ بسکی - اور شذرات الذہب  
 ابن عماد الحنبلی وغیرہ کے صفحہ صفحہ پر اس کے حوالے نظر آتے ہیں۔ یہ تمام کتابیں تذکرے کی  
 مسلم اور مقبول کتابیں ہیں۔ اس لئے ان کا استناد انساب کی قبولیت و اعتبار کے لئے کافی  
 ہے۔

الانساب پر مسٹر مارگولیتھ کے اعتراضات | مسٹر مارگولیتھ نے موجودہ اصول تبصرہ  
 نگاری کے ماتحت انساب کے بعض

بیانات پر اعتراض کیا ہے۔ ویاچہ انگریزی میں فرماتے ہیں :-

"جب کسی کتاب کی اشاعت کافی ہو جاتی ہے۔ تو مصنف کے لئے اس میں ترمیم کرنا  
 آسان نہیں رہتا۔ حریری بخوشی اپنے ایک مقام میں ترمیم کر دیتا۔ لیکن وہ سات سو نسخوں

پر اجازت تحریر کر چکا تھا۔ یہ اس کے راستہ میں حائل ہو گیا۔ چونکہ انساب میں ایسے بیانات پائے جاتے ہیں۔ جو یقیناً مختلف اوقات میں لکھے گئے ہوں گے۔ اس لئے اس سے کتاب کی قلت اشاعت ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً ورق ۳۳۶ الف پر مصنف اپنے تیسرے سفر نیشاپور کا ذکر کرتا ہے۔ اور کہتا ہے۔ کہ ایک عالم نے ۵۴۷ھ میں وفات پائی لیکن ورق ۳۹۷ ب پر نیشاپور کے چوتھے سفر کا ذکر ہے۔ جو از روئی عبارت ۵۴۵ھ سے بعد نہیں ہو سکتا۔ پس ظاہر ہے کہ اس نے وقتاً فوقتاً اضافات کئے ہیں۔ اور ہمیشہ متضاد بیانات میں تطابق کی زحمت نہیں اٹھائی۔“

اس میں شبہ نہیں کہ کتاب کی کثرت اشاعت راہ ترمیم میں حائل ہو جاتی ہے۔ اس لئے بسا اوقات کثیر الاضافات کتاب قلیل الاشاعت ہوتی ہے۔ لیکن کتاب الانساب اس نعرہ میں شامل نہیں۔ اس لئے کہ یہ مصنف کی زندگی کا اولین اور آخرین کام ہے۔ سفر و حضر دونوں میں اس کا مسودہ اس کے ساتھ رہتا تھا۔ جب کسی شخص سے اس کی ملاقات ہوتی۔ اس کا نام و نسب اور مختصر احوال درج کتاب کر لیتا۔ اور جب کسی عالم کی خبر وفات معلوم ہوتی۔ تو اگر اس کا تذکرہ آچکا ہے۔ تو صرف تاریخ ورنہ پورا حال کتاب میں لکھ لیتا۔ یہ سلسلہ برابر جاری رہا۔ تا آنکہ ۵۶۲ھ ہجری میں مصنف کا انتقال ہو گیا۔ اس وقت اہل ذوق نے اس کی نقلیں حاصل کیں اور اس کی اشاعت میں کوشش کی۔ گویا مصنف کی موت اس کی اشاعت کی اجازت تھی۔ اس کے قبل اجازت دینے کا موقع نہیں ملا۔ ایسی حالت میں اس کو قلیل الاشاعت کہہ کر اس کی وقعت کم کرنا زیبا نہیں۔

مسٹر مارگو لیتھ کے اس خیال کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہیں کتاب الانساب میں آخری سنہ ۵۵۵ھ ملے ہیں۔ اُن کے خیال میں تاریخ ختم اور وفات مصنف کے درمیان کم از کم

چار پانچ سال کا وقفہ ہے۔ جو کثرتِ اشاعت کے لئے کافی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ انساب میں سنہ ۵۵۵ھ کے علاوہ جو (السبی اور الیغنی) میں ملتا ہے۔ الحافنی اور القابی کے ماتحت ۵۵۸ھ اور الخوجانی کے ماتحت کچھ اوپر ۵۶۰ھ کا ذکر پایا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیات تک کتاب الانساب شائع نہ ہوئی تھی۔ اور مصنف کا ارادہ یہ تھا کہ اس میں جس قدر بیاضیں باقی ہیں۔ ان کی تکمیل کر کے اُسے علمائے تاریخ تک پہنچائیں۔ مسٹر مارگولیتھ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ابوسعد نے متضاد بیانات میں تطابق کی زحمت نہیں اٹھائی۔ اس اعتراض کے ثبوت میں انہوں نے انساب میں سے ایک ایسا بیان پیش کیا ہے۔ جو ان کے زعم میں متضاد ہے۔ یعنی ابوسعد نے سفر نیشاپور کے ساتھ ۴۷۵ھ اور چوتھے کے ساتھ ۴۷۵ھ لکھے ہیں۔ فقیر عرشی کی رائے میں یہ صاحب موصوف کی غلط فہمی ہے اس لئے کہ اولاً تو ورق ۳۳۶ الف پر ۴۷۵ھ تحریر ہیں۔ ۴۷۷ھ نہیں ہیں۔ دوم یہ کہ ۳۳۶ الف پر وہ اپنے ورد نیشاپور کی تاریخ نہیں لکھتا۔ ابوالعباس احمد بن العباس الشافعی کی تاریخ وفات بتاتا ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے۔ ”..... سمعت منه بنیسا بور فی النوا ثلاثہ۔“ توفی سنۃ ۴۷۸ھ۔ چونکہ بیان دو واقعات۔ سماع اور وفات۔ یکجا مذکور تھے اور دوسرے کے آخر میں تاریخ تھی۔ اس لئے مسٹر مارگولیتھ سے قسملع ہوا۔ اور وہ از روئے غلط فہمی دونوں کا وقوع اسی تاریخ میں سمجھ گئے۔

مسٹر مارگولیتھ کی یہ پہلی غلطی نہیں ہے۔ انساب کے اکثر مقامات کے سمجھنے میں انہوں نے تساہل سے کام لیا ہے۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں۔ کہ سنہ ۳۷۷ میں ابوسعد نیشاپور میں تھا۔ اس لئے کہ ورق ۸۰ ب پر اس نے لکھا ہے۔ ”وانصرف الینا سنۃ ۳۷۷“

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ ابوعبد اللہ الحاکم کی عبارت ہے۔ پوری عبارت حسب ذیل

ہے۔" ابو حاتم محمد بن حبان التیمی البستی۔ امام عصرہ۔ صنف ثقیلاً  
 لم یسبق الی مثلها۔ رحل ما بین الشاش الی الاسکندریۃ۔ وتلمذ فی الفقه  
 لابن بکر بن خزیمہ بنیساہور۔ وکتب بالبصرۃ عن ابی خلیفۃ الجمحی۔ وبالشام  
 عن محمد بن عبد اللہ الکلاعی وعالم لا یحصون۔ سمع منه ابو عبد اللہ  
 الحافظ وغیرہ۔ و ذکرہ ابو عبد اللہ الحاکم فقال۔ ابو حاتم البستی القاضی کان  
 من اوجیۃ العلم فی اللغة والفقه والحديث والوعظ۔ وكان من عدلاء الرجال  
 صنف فخرج له من التصنیف فی الحديث ما لم یسبق الیه۔ وولی القضاء  
 بسمرقند وغیرها من المدن بخراسان ثم ورد بنیساہور سنہ ۳۴۲ و حضرنا  
 یوم الجمعة بعد الصلوة۔ فلما سالناه الحديث نظر الی الناس۔ وانا اصغرم  
 سنا۔ فقال استعمل۔ فقلت نعم۔ فاستعملت علیہ۔ ثم اقام عندنا وخرج الی  
 القضاء الی نسا وغیرها۔ وانصرف الی ناسنہ ۳۷۰....."

غالباً اب اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں کہ یہ ابو عبد اللہ الحاکم کی  
 ملاقات تھی۔ کیونکہ ابوسعد کو اس عالم آب و گل میں آنے کے لئے ابھی سو سال سے زائد  
 درکار تھے۔

اسی طرح وہ ابوسعد کے سفر خوارزم کی تاریخ ۵۴۹ بتاتے ہیں۔ اور استدلال میں "بشر  
 قدم خوارزم سنہ ۵۴۹" کو پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ سیاق اس کا مخالف ہے۔ ابوسعد  
 کہتے ہیں۔ "وصاحبنا ابو جعفر عمر بن محمد العلیعی الدمشقی..... لقیته اولاً  
 بنیساہور فی الرحلة الرابعة الیہما..... ثم ورد علینا مرو..... وکتب عنی  
 وانصرف الی بلادہ۔ و آخر عہد ی بہ سنہ ۴۵۔ ثم قدم خوارزم سنہ ۵۴۹۔"

(العلیمی) اگر ابوسعید خازم میں ابو جعفر سے ملے ہوتے تو اولاً تو "قدم علینا" کہتے دوم یہ نہیں کہتے۔ کہ ان سے میری آخری مراد ششم میں ہوئی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ابو جعفر شام کے باشندہ تھے۔ جب وہ وطن جا کر دوبارہ ایران آئے۔ تو ابوسعید کو یہ اطلاع ملی۔ کہ ابو جعفر شام سے پھر ایران آئے ہیں۔ انہوں نے لکھ دیا۔ "ثم قدم خازم" پس لفظ "قدم" سے یہ خیال کرنا۔ کہ ابوسعید اس زمانہ میں خازم میں موجود تھے۔ کسی طرح درست نہیں۔

یا مثلاً وہ لکھتے ہیں۔ کہ ۳۸ء میں ابوسعید طوس میں تھے۔ اور ثبوت السواری کا ترجمہ پیش کرتے ہیں۔ لیکن میری ناقص رائے میں یہ مقام بھی ان کے مدعا کو ثابت نہیں کرتا۔ ابوسعید کہتے ہیں۔ "ابوبکر محمد بن عتیق بن نجم بن احمد السواری .... ولقیته بمر واولا .... ثم لقیته بنیساور ثم بنوفان طوس۔ وصارت بینی و بینہ صداقة اکیده .... توفي بطوس سنہ ۳۸ھ" اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابوسعید ابوبکر کی آخری ملاقات نوفان طوس میں ہوئی۔ اور ابوبکر سنہ مذکور میں طوس میں انتقال کر گئے۔ لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا۔ کہ ابوبکر کے انتقال کے وقت ابوسعید طوس میں تھے۔

ابن الجوزی کا اعتراض | ابوسعید پر اعتراض کرنے والوں میں اہم شخصیت امام بن الجوزی کی ہے۔ اگرچہ ان کا اعتراض کتاب الانساب کے ساتھ چھوٹا نہیں۔ لیکن اس کے حدود سے انساب خارج بھی نہیں۔ اس لئے مناسب ہے۔ کہ اس پر بھی غور کر لیا جائے۔

وہ کہتے ہیں۔ "کان یاخذ ببغداد۔ و یعبر بہ نہر عیسیٰ۔ فیسمع علیہ و

یقول حدثنی فلان بما وراء النهر لتدلیس بذرک"۔

۱۔ دیاچ الباب لابن الاثیر الجوزی

یعنی ابوسعید تدلیس کے عادی تھے۔ انہوں نے یہ کیا ہے۔ کہ ایک عالم سے بغداد میں لے۔ اور نہر عیسیٰ کے اُس طرف لے جا کر اس سے کوئی حدیث سنی۔ اور پھر بیان کر دیا۔ کہ میں نے فلان شخص سے ماوراء النہر میں یہ حدیث سنی تھی۔

ابن الاثیر لباب کے دیباچہ میں اس اعتراض کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔ کہ تعجب ہے کہ ابن الجوزی نے یہ اعتراض کیوں کیا۔ اس لئے کہ ابوسعید تو درحقیقت ان مقامات کا سفر کر چکے تھے۔ انہیں اس قسم کی تدلیس کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ یہ تو خود ابن الجوزی کرتے کہ وہ کبھی بغداد کے باہر نہیں گئے۔

درحقیقت ابن الجوزی اس معاملہ میں بہت سخت گیر ہیں۔ وہ معمولی سے شبہ کو یقین کی حد تک پہنچا دیتے ہیں۔ ورنہ واقعہ یہ ہے۔ کہ ابوسعید اس سے بالا ہیں۔ کہ تدلیس کریں۔ بعض اصحاب نے اسے ابن الجوزی کے تعصب مذہبی پر محمول کیا ہے۔ لیکن اس اعتراض سے میں ابن الجوزی کو بھی بلند جانتا ہوں۔ بہر حال وہ بہت بلند پایہ محدث ہیں۔

کتاب الانساب میں بہت سے نادر حقائق تاریخی مذکور ہیں۔ یہاں چند تاریخی حقائق دو چار کا تذکرہ افادہ سے خالی نہ ہوگا۔

(۱) صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ امام التفسیر مانے جاتے ہیں۔ کتاب التفسیر کے علاوہ جو تنویر المقیاس کے نام سے طبع ہو چکی ہے۔ کتب حدیث کے ابواب التفسیر کا بڑا حصہ انہی کے مرویات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان کے شاگردوں میں سے مجاہد کا پایہ اعتبار بہت بلند ہے۔ مجاہد کے شاگرد عبداللہ بن ابی نجیح ہیں۔ عام طور پر یہ خیال کیا گیا ہے۔ کہ وہ امام مجاہد سے بلا واسطہ روایت کرتے ہیں۔ لیکن ابوسعید کہتے ہیں :-

”قال یحیی القطان لم یسمع ابن ابی نجیح التفسیر عن مجاہد۔ وقال



ابوحاتم ابن جبان - ابن ابی نجیح و ابن جریر نے کتاب القاسم بن ابی برة عن مجاهد فی التفسیر - فرویا عن مجاهد من غیر سماع۔ (الاضعی)

(۲) قرآن مجید کی جمع و تالیف کے سلسلہ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ماسوا علیہم صرف دو دوسرے صحابہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا نام لیا گیا ہے اہل تسنن ان کو مختلف الترتیب مانتے ہیں لیکن اہل تشیع کو اصرار ہے کہ مصحف علی رضی اللہ عنہ میں آیات اور سوزائد ہیں۔ بہر حال ہمیں ایسے چوتھے نسخہ کا علم نہ تھا۔ جو ترتیب میں مصحف عثمانی سے مختلف ہو۔ مگر سماعانی ابوسعید مصری کی کتاب التایخ سے نقل کرتے ہیں :-

”ابوحماد عقبہ بن عامر الجہنی . . . . . شہد فتح مصر . . . . . وکان له السابقة والهجرة . . . . . وکان کاتباً۔ وکان احد من جمع القرآن۔ و مصحفه الى الآن بخطه رایتہ عند علی بن الحسن بن قنبد علی غیر التالیف التالیف الذی فی مصحف عثمان رضی اللہ عنہ۔ وکان فی آخره۔ کتب عامر بن عقبہ بیدہ۔ وله خطا جیداً۔ ولم ازل اسمع شیوخنا یقولون انه مصحف عقبہ۔ لا یشکون فیہ۔“ (الجهنی)

(۳) فرقہ اسمعیلیہ کے امام اسمعیل بن جعفر الصادق رحمۃ اللہ علیہ کی نسل دنیا میں موجود خیال کی جاتی ہے۔ لیکن ابوسعید کتاب الشجرۃ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ان کے صاحبزادہ محمد بن اسمعیل نے اپنے بعد اولاد نہیں چھوڑی۔ ابوسعید کے الفاظ یہ ہیں :-

”والفرقة الاسمعیلیة جماعة من الباطنية. ینسبون الی محمد بن اسمعیل بن جعفر الصادق لانتساب زعمهم المغربی الی محمد بن اسمعیل۔ وفي کتاب الشجرۃ انه لم یعقب۔“ (الاسمعیلی)

(۴) ابو حاتم ابن حبان نے اصمعی کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ اگرچہ وہ عرب کے دہقانوں سے قصے کہانیاں بہت روایت کیا کرتے ہیں۔ لیکن جب کبھی ثقہ اصحاب سے احادیث نقل کرتے ہیں۔ تو اس میں تخیلیط نہیں ہوتی۔ چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ نے ان سے روایت کی ہے البتہ نام یاد نہ رہنے کے سبب (حدثنی عبد العزیز بن قریب) کہا ہے۔

ابوسعبد کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ امام مالک ہمیشہ اکابرین سے روایت کیا کرتے ہیں۔ الاصمعی ان سے علم اور عمر دونوں میں کم ہیں۔ پھر کس طرح باور کیا جائے۔ کہ امام نے اپنے رویہ کو خیر باد کہہ کر اصمعی سے روایت قبول کر لی۔ درحقیقت عبد العزیز بن قریب کی تین شخصیت میں محدثین مختلف الرائے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عبد العزیز مذکور مدینہ کے رہنے والے اور قریب کے بیٹے تھے۔ ابوسعبد کے الفاظ یہ ہیں :-

”قال ابو حاتم ابن حبان۔ الاصمعی یروی عن ابن عون۔ روی عنه الناس مات سنة خمس عشرة ومائین۔ لیس فیما یروی من الحدیث عن الثقات اذا کان دونہ ثقة تخلیط۔ وان کان ممن اکثر الحکایات عن الاعراب۔ وقدر روی عنه مالک ویقول حدثنی عبد العزیز بن قریب۔ ولم یحفظ اسمہ ولا اسم ابیہ ہذا الکلام ابن حبان۔ وظفی انه وهم فیہ۔ فانه ذکر فی الطبقة الثالثة من الثقات ان مالک بن انس مات سنة تسع وسبعین ومایة قبل الاصمعی بست وثلاثین سنة ومالک ما کان یروی الا عن الاکابر۔ فکیف روی عن الاصمعی۔ وهو دون مالک فی العلم والسن۔ مع ان جماعة اختلفوا عن مالک فی روايته عن عبد العزیز بن قریب۔ وقالوا هو قریب۔ وهو من اهل المدينة۔“ (الاصمعی)

(۵) امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کی مشہور تصنیفات مسند اور کتاب الصلوٰۃ ہیں۔ لیکن ابوسعبد نے

بحوالہ الحاکم نقل کیا ہے۔ کہ ابو محمد الفضل بن محمد بن المسیب الشمرانی نے نیشاپور میں ائمہ کی ایسی بعض کتابیں روایت کیں۔ جن کی روایت اس کے علاوہ کسی دوسرے سے ثابت نہیں۔ ان میں کتاب التایخ الکبیر لامام احمد بن حنبل بھی تھی (الریودی) چونکہ ابو محمد عرصہ تک امام ابن حنبل کی خدمت میں حاضر رہے تھے۔ اس لئے فقیر عرشی کے نزدیک تفرد فی الروایۃ سے انتساب کی تردید دشوار ہے اگر التایخ الکبیر للبخاری کی طرح اس کا کوئی نسخہ بھی دستیاب ہو جائے۔ تو یہ گنج باد آورد سے زیادہ قیمتی ہو گا۔ لیکن

این سعادت بزور بازو نیست    تا نہ بخشد خدائے بخشنده

(۶) ابو الفضل محمد بن ناصر الحافظ نے ابوالقاسم کی بن عبد السلام المقدسی الرمیلی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ کہ انہیں فرنگیوں نے ۴۹۹ھ ہجری میں بیت المقدس پر قبضہ کرتے وقت شہید کر دیا۔ ابوسعہ کہتے ہیں۔ یہ ان کا وہم ہے۔ بیت المقدس پر فرنگیوں کا قبضہ ۴۹۲ھ ہجری میں ہوا ہے۔ (الرمیلی)

(۷) اسلامی عہد ترقی کے طریقہ تعلیم کے متعلق ہمیں املا۔ وعظ اور قراۃ کے علاوہ ایک نئی بات انساب سے یہ معلوم ہوتی ہے۔ کہ کالج میں مناظرہ (ڈیبٹ) کی باری بھی مقرر ہوتی تھی۔ ابوالقاسم محمد بن احمد بن بندار اللارجانی کے ترجمہ میں لکھا ہے۔ "وکان لایخل بنوب المناظرۃ التی فی المدرسة العمیدیہ" (الارجانی)

(۸) انساب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ کہ مشرق میں کاغذ سازی صرف سمرقند میں ہوتی تھی چنانچہ منصور بن ابوالفضل منصور بن نصر بن عبد الرحیم الکاغذی کی طرف۔ اور حسینی کاغذ ابوعلی الحسین بن ناصر الکاغذی منسوب تھا۔ ابوعلی اور ابوسعہ دونوں معاصر ہیں۔ قیام سمرقند میں ابوسعہ نے مجالس املا کرانی شروع کی تھیں۔ تو ابوعلی اس میں شریک ہوتے تھے۔ ابوسعہ

کہتے ہیں۔ کہ ابوعلی کا کاغذ مغنیوطی۔ صفائی اور سپیدی میں تمام کاغذوں سے بڑھ چڑھ کر تھا۔  
(الکاغذی)

انساب میں فارسی گو شعرا کا ذکر | کتاب الانساب میں متعدد فارسی گو شعرا کا ذکر  
بھی آیا ہے۔ ان میں سے بجز رودکی کے باقی دو

ذوالسائین ہیں۔

(۱) رودکی ایران کا پہلا شاعر ہے جس نے تمام اقسام سخن میں طبع آزمائی کی اور اپنے بعد مرتب ذخیرہ سخن چھوڑ گیا۔ تذکرہ نگار اُسے شعر فارسی کا آدم کہتے ہیں۔ لیکن اہل تحقیق اسے تسلیم نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں۔ شاعری ایک شخص کی تخلیق نہیں ہوتی۔ اس کی پیدائش اور ترقی کے لئے ایک نسل کا عرصہ حیات بھی تنگ ہے۔ چونکہ رودکی کی شاعری کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے۔ کہ وہ ابتدائی مراحل طے کر چکی ہے۔ اس لئے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ کیا وہ مرحلے ایک رودکی نے طے کر ڈالے۔ اور اگر یہ واقعہ ہے۔ تو اس کا وہ ابتدائی کلام کہاں گیا۔

اگرچہ اس مسئلہ میں ہر دو جانب سے گفتگو کی گنجائش نکلتی ہے۔ لیکن کم از کم جہانک رودکی کا تعلق ہے۔ ابوسعہ کے بیان سے اس کی حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے۔ وہ لکھتا ہے

”والمشہور منها (من الروذک) الشاعر الملیح القول بالفارسیة السائر

دیوانہ فی بلاد العجم ابو عبد اللہ جعفر بن محمد بن حکیم بن عبد الرحمن

بن آدم الروذکی الشاعر السمرقندی۔ کان حسن الشعر۔ متین القول۔ قبل

اول من قال الشعر المجید بالفارسیة هو۔ وقال ابوسعہ الادریسی الحافظ۔

ابو عبد اللہ الروذکی کان مقدما فی الشعر بالفارسیة فی زمانہ علی اقرا نہ۔

یروی عن اسمعیل بن محمد بن اسلم القاضی السمرقندی حکایة حکاھا عنہ

ابو عبد اللہ بن ابی حمزہ السمرقندی۔ لانعلم له حدیثا مسندا۔ وبعد ان  
رایت له رواية لم استحسن ترك ذكره۔ قال وكان ابو الفضل البلعمی وزیر اسمعیل  
بن احمد والی خراسان يقول ليس للروذکی فی العرب والعجم نظیر۔ ومات بروذل  
سنة ۳۲۹ھ (الروذکی)

اس بیان میں یہ جملہ کہ فارسی کا پہلا عمدہ اشعار کہنے والا رودکی ہے۔ نزاع کا فیصلہ کرنے  
کے لئے کافی ہے۔ ورنہ واقعہ یہ ہے۔ کہ اس کے زمانہ میں متعدد فارسی گو شعرا موجود تھے۔ اس لئے  
ابوسعدا درسی نے لکھا ہے۔ کہ رودکی اپنے زمانہ کے تمام معاصر شعرا کا پیشرو ہے۔ اگر وہ ہما فارسی  
شاعر ہوتا۔ تو اظہار تقدیم کی ضرورت لاحق نہ ہوتی۔

(۲) فارسی کا دوسرا شاعر اسمعیل بن احمد بن اسمعیل الجوزغانی الباخری ہے۔ یہ بڑا فاضل۔  
ادیب اور ابوسعدا کا گہرا دوست تھا۔ اس کی فارسی رباعیان اس عہد میں بہت مشہور تھیں۔ یہ  
۸۴۳ھ ہجری میں جوزغان میں پیدا ہوا۔ غالباً ابوسعدا کی وفات تک زندہ تھا۔ اسی لئے انساب  
میں وفات کا تذکرہ نہیں ہے۔

(۳) فارسی کا تیسرا شاعر ابوسعدا کا چچا زاد بھائی ابومنصور محمد بن الحسن السعانی ہے۔ ابوسعدا  
کے بیان کے مطابق اسے فارسی نظم میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ اس نے ۵۳۳ھ کی لیلۃ العزف میں انتقال  
کیا۔

انساب میں علماء ہند کا ذکر | کتاب الانساب میں حسب ذیل ہندی اہل علم کا بھی ذکر  
آیا ہے۔ ان میں بعض ابوسعدا سے متقدم اور بعض ان کے

معاصر ہیں معاصرین میں ایک ان کے والد کے آزاد کردہ غلام تھے

(۱) ابو جعفر محمد بن ابراہیم بن عبد اللہ الدیلمی۔ یہ مکہ معظمہ میں رہتے تھے۔ انہوں نے کتاب التفسیر

لابن عیینہ ابو عبید اللہ سعید بن عبد الرحمن المحرمی سے۔ اور کتاب البر والصلۃ لابن المبارک ابو عبد اللہ الحسین بن الحسن المرزوی اور عبد الحمید بن صبیح سے روایت کی ہے۔ ابو الحسن احمد بن ابراہیم بن فراس المالکی اور ابو بکر محمد بن ابراہیم بن علی بن المقرئ ان کے شاگرد ہیں۔  
(۲) ان کے لڑکے ابراہیم بن محمد الدیلمی موسیٰ بن ہارون اور محمد بن علی الصایغ البکیر وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

(۳) ابو القاسم شعیب بن محمد بن احمد بن شعیب بن یزید (۹) بن سوار الدیلمی۔ یہ ابن ابی قطعان الدیلمی مشہور ہیں۔ انہوں نے مصر کا سفر کیا اور وہاں احادیث بیان کیں۔ ابو سعید بن یونس مصری صاحب تاریخ مصر نے ان سے روایت کی ہے۔

(۴) خلف بن محمد المواریسی الدیلمی۔ بغداد میں فروکش ہوئے۔ اور وہاں علی بن موسیٰ الدیلمی سے روایت حدیث کی۔ ابو الحسن احمد بن محمد بن عمران بن الجندی ان کے شاگرد ہیں۔

(۵) ابو العباس محمد بن محمد بن عبد اللہ الوراق الدیلمی الزاہد۔ یہ صالح اور عالم تھے۔ ابو خلیفہ الفضل بن الحباب الحمیری جعفر بن محمد بن الحسن الفرمانی۔ عبدان بن احمد بن موسیٰ العسکری محمد بن عثمان بن ابی سدید البصری۔ اور ان کے معاصرین سے روایت کرتے ہیں۔ الحاکم ابو عبد اللہ الحافظ صاحب کتاب المستدرک نے ان سے شرف سماع حاصل کیا ہے۔ ابو العباس الدیلمی نے ماہ رمضان ۳۴۵ھ میں انتقال کیا۔ اور ابو عمرو بن نجید (۹) نے نماز جنازہ پڑھائی۔

(۶) ابو العباس احمد بن عبد اللہ بن سعید الدیلمی۔ یہ زاہد۔ اور عبادت گزار فقیر۔ اور طلب علم میں شہر بشہر پھرنے والے غربا میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ ابو بکر محمد بن اسحق بن خزیمہ کے عہد میں نیشاپور میں آئے تھے۔ بیان الحسن بن یعقوب الحمدادی کی خانگاہ (خانقاہ) میں قیام تھا۔ اندرون شہر میں ان کی شادی ہوئی۔ اور وہیں بچے پیدا ہوئے۔ لیکن یہ خانگاہ میں رہتے تھے۔ اور جامع مسجد

میں نمازین ادا کر کے اہل وعیال کے پاس جاتے تھے۔ ان کا لباس اونی ہوتا تھا۔ اور اکثر یا برہنہ پھر کرتے تھے۔ انہوں نے بصرہ میں ابوخلیفہ القاضی سے بغداد میں جعفر بن محمد الفرانی سے مکہ میں الفضل بن محمد الجندی اور محمد بن ابراہیم الدیلمی سے مصر میں علی بن عبد الرحمن اور محمد بن زبان سے۔ دمشق میں ابو الحسن احمد بن عمیر بن حوصا سے۔ بیروت میں ابو عبد الرحمن کحول سے خراسان میں ابو عروبة الحسین بن ابی معشر سے۔ تہران میں احمد بن زبیر التستری سے۔ عسکر کرم میں عبدان بن احمد الحافظ سے۔ اور نیشاپور میں ابو بکر محمد بن اسحق بن خزیمہ سے شرف سماع حاصل کیا۔ ابو عبد اللہ الحاکم ان کے شاگرد ہیں۔ ان کی تاریخ وفات رجب ۳۳۳ھ ہے۔ اور نیشاپور کے مقبرہ الجیرہ میں مدفون ہیں۔

(۷) ابو معشر بن عبد الرحمن السندی المدینی۔ یہ ام المہدی کے آزاد کردہ غلام تھے۔ یہ خود محمد بن عمر نافع اور ہشام بن عروہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور ان سے عراقیوں نے روایت کی ہے ابو نعیم کہتے ہیں کہ ابو معشر سندی تھے۔ ان کی زبان میں لکنت تھی۔ چنانچہ کعب کو قعب کہا کرتے تھے۔ ماہ رمضان ۲۸۱ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ ہارون الرشید نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی اور بغداد کے بڑے قبرستان میں دفن کیا۔ آخر عمر میں خلط کرنے لگے تھے۔ اور چونکہ موت سے کئی سال قبل سے یہ حالت ہو گئی تھی۔ کہ انہیں کچھ خیال نہیں رہتا تھا۔ کہ کیا بیان کر رہے ہیں۔ اور اس وجہ سے ان کے مرویات میں مناکیر بہت ہو گئے تھے۔ لہذا محدثین نے ان سے احتجاج باطل قرار دیا ہے۔

(۸) ابو عطاء السندی۔ یہ مشہور شاعر تھے۔ ابو تمام نے کتاب المحاسن میں اس کے اشعار لکھے ہیں۔

(۹) ابو نصر الفتح بن عبد اللہ السندی۔ یہ آل حکم کے غلام تھے۔ بعد از ان آزاد ہو گئے۔ اور فقه اور علم کلام ابو علی الشافعی سے حاصل کیا۔ یہ ایک بار بہت سے شاگردوں کے ساتھ جا رہے تھے۔

راہ میں دیکھا کہ شریف کیچڑ میں لت پت مدہوش چلا آ رہا ہے۔ ابو نصر نے راستہ قطع کر دیا۔ شریف نے کہا۔ ادغلام! میں تو اس حال میں ہوں۔ اور تجھے دیکھو۔ کہ تیرے پیچھے اتنے آدمی جا رہے ہیں ابو نصر نے کہا۔ آپ کو اس کی وجہ معلوم نہیں۔ بات یہ ہے۔ کہ میں آپ کے دادا کے قدم بقدم ہوں۔ اور آپ میرے دادا کے قدم بقدم ہیں۔ ابو نصر السندی نے حسن بن سفیان وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے۔

(۱۰) ابو عبد الملک محمد بن ابی معشر نجیح بن عبد الرحمن المدنی السندی۔ یہ محمد مولیٰ ام المہدی کے بیٹے ہیں۔ خلیفہ المہدی انہیں مدینہ سے بغداد لے آیا تھا۔ یہاں انہوں نے سکونت اختیار کر لی۔ اور یہیں اپنے بال بچے چھوڑے۔ انہوں نے ابن ابی ذئب اور ابوبکر الہندی کو دیکھا تھا۔ اور اپنے باپ سے کتاب المغازی وغیرہ پڑھی تھی۔ ان کے دونوں لڑکوں داؤد اور الحسن نے نیز ابو حاتم محمد بن ادریس الرازی۔ محمد بن الیث الجھیری۔ اور ابویعلیٰ الموصلی نے ان سے روایت کی ہے ابو حاتم الرازی کہتے ہیں۔ وہ صادق الروایت تھے۔ یحییٰ بن معین کا بیان ہے کہ جب عبد الملک مصیصہ آئے۔ تو میں نے ان سے حجاج کے متعلق سوال کیا۔ پہلے تو وہ خاموش رہے۔ پھر بولے میں اس بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہتا تھا۔ اب تم پوچھنا ہی چاہتے ہو۔ تو سنو۔ وہ میرے پاس اس غرض سے آیا تھا۔ کہ میں نے اس کے باپ سے جو کتابیں پڑھی ہیں۔ انہیں لے جانے چاہتا تھا۔ لیکن مجھ سے سماع حاصل نہیں کیا۔ ابو عبد الملک نے ۹۹ سال کی عمر میں ۲۸۴ھ کو انتقال کیا۔

(۱۱) ابوالحسن علی بن عمر بن الحکم اللوموری۔ یہ ادیب۔ شاعر۔ وسیع المعلومات۔ اور خوش گو تھے۔ انہوں نے ابو علی المظفر بن الیاس بن سعید السعیدی الحافظ سے سماع حدیث کیا۔ ابوسعیدان سے نہ مل سکے۔ البتہ سمرقند میں ابوالفضل محمد بن ناصر السلامی الحافظ البغدادی



اور ابو الفتح عبد الصمد بن عبد الرحمن الاشعثی اللہوری کے واسطے سے ان سے روایت کی۔  
ابو الحسن نے ۵۲۹ھ ہجری کو لوہور میں وفات پائی۔

(۱۲) ابو القاسم محمود بن خلف اللہوری۔ یہ فقیہ اور مناظر تھے۔ انہوں نے فقہ ابو سعد کے  
دادا سے اور حدیث ان سے اور دیگر محدثین سے حاصل کی۔ ابو سعد نے ان سے اسفراین  
میں کچھ سنا تھا۔ انہوں نے ۵۴۵ھ کے قریب انتقال کیا۔

(۱۳) ابو الباس احمد بن محمد بن صالح التیمی القاضی المنصوری۔ یہ عراق میں آبسے تھے۔ اور  
مذہب داؤد الاصفہانی کے امام مانے جاتے تھے۔ انہوں نے فارس میں ابو الجاس بن الاثرم  
سے۔ اور بصرہ میں اوروف سے روایت کی ہے۔ ابو عبد اللہ الحاکم ان کے شاگرد ہیں۔ وہ  
کہتے ہیں۔ کہ میں نے ان سے زیادہ ظریف کوئی عالم نہیں دیکھا۔

(۱۴) ابو محمد عبد اللہ بن جعفر بن مرہ المنصوری المقرئ۔ یہ سیہ فام تھے۔ انہوں نے الحسن بن کرم  
اور ان کے اقران سے۔ اور ان سے ابو عبد اللہ الحاکم نے روایت کی ہے۔

(۱۵) ابو الحسن مخلص بن عبد اللہ الہندی المہذبی۔ یہ مذہب الدولہ ابو جعفر الدامغانی البغدادی  
کے آزاد کردہ غلام تھے۔ انہوں نے بغداد میں ابو الفخام محمد بن علی النوسی۔ ابو القاسم البراز۔ اور  
ابو الفضل الجنبلی سے۔ اور ابو سعد نے ان سے سماع حاصل کیا۔

(۱۶) ابو الحسن نجتیار بن عبد اللہ الہندی الصوفی۔ یہ محمد بن اسمعیل یعقوبی القاضی کے آزاد  
کردہ تھے۔ یہ بڑے صالح اور مضبوط اخلاق کے عالم تھے۔ اپنے آقا کے ساتھ عراق۔ حجاز اور  
کوبرا ہواز کا سفر کیا۔ اور بغداد میں الشریف ابو نصر محمد۔ ابو الفوارس طراد (؟) بن محمد بن علی  
الرسنی۔ اور ابو محمد رزق اللہ بن عبد الوہاب التیمی سے۔ بصرہ میں ابو علی بن احمد بن علی۔

۱۔ اللہوری۔ ابو سعد نے اس کا حفظ لاہور اور لوہور دونوں لکھے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ یہ کثیرۃ الخیر شہر ہے۔  
۲۔ المنصوری۔ ابو سعد کہتے ہیں۔ "یہ منصورہ کی طرف نسبت ہے منصورہ جہاں تک یہ لگان ہے لبنان کے نواح میں  
واقع ہے۔" ۳۔ المہذبی۔

ابو القاسم عبدالملک الحافظ۔ اور ابو یعلیٰ احمد بن محمد بن الحسن البغدی سے۔ اور اصفہان میں اس طبقہ کے افراد سے شرف سماع حاصل کیا۔ ابوسعدا نے ان سے توشیح اور ہرۃ میں احادیث سنیں انہوں نے ۵۴۲ھ یا ۵۴۳ھ میں وفات پائی۔

(۱۷) ابو محمد بختیار بن عبداللہ المندی الفصاح۔ یہ ابوسعدا کے باپ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ ان کے ساتھ عراق و حجاز کا سفر کیا۔ اور بہت سی حدیثیں سنیں۔ بڑے نیک آدمی تھے۔ انہوں نے بغداد میں ابو محمد جعفر بن احمد السراج۔ ابو الفضل محمد بن عبدالسلام الانصاری۔ اور ابو الحسن بن المبارک بن عبد الجبار الطوری سے۔ ہمدان میں ابو محمد عبد الرحمن بن احمد بن الحسن الدونی سے اور اصفہان میں ابو الفتح محمد بن احمد الحداد اور ان کے طبقہ کے دیگر محدثین سے سماع حاصل کیا۔ ابوسعدا نے ان سے کچھ احادیث سنی تھیں۔ انہوں نے ۵۴۵ھ کو مرو میں انتقال کیا۔ ان ہندی علماء کے علاوہ دیگر ارباب ہند کا تذکرہ بھی ضمنی طور پر جگہ جگہ آیا ہوگا۔ لیکن میں اس مختصر فرصت میں ان کی خدمت تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر رہا۔

کتاب الانساب کے قلمی نسخے | کتاب الانساب کے مذکورہ تحت قلمی نسخوں کا ہمیں علم ہے :-

- (۱) نسخہ کتب خانہ رامپور
- (۲) نسخہ کتب خانہ بانگی پور۔ پٹنہ۔ نمبر ۴۴۶۔ یہ نسخہ عہد اکبری کے بعض علماء کے زیر مطالعہ رہ چکا ہے۔
- (۳) نسخہ کتب خانہ بومار (ایمپیریل لائبریری کلکتہ) نمبر ۲۴۴
- (۴) نسخہ کتب خانہ ایاضوفیہ۔ نمبر ۲۹۷۶
- (۵) ایضاً۔ نمبر ۲۹۸۰

(۶) نسخہ بکتخانہ بشیر آغا۔ نمبر ۴۴۵

(۷) نسخہ بکتخانہ گوپرلی آغا۔ نمبر ۱۰۱

(۸) نسخہ برٹش میوزیم لندن۔ نمبر ۳۴۵۔ یہ نسخہ ابتدا سے السابرا بادی تک ہے۔ اور اس کے اوراق کی تعداد ۳۱۶ ہے۔

(۹) ایضاً۔ نمبر ۱۲۸۶۔ یہ نسخہ مکمل ہے۔ اور غالباً اسی کا عکس مسٹر مارگولیتھ کے دیباچہ کے ساتھ شائع ہوا ہے۔

ان نسخوں کے علاوہ ایک نسخہ کا پتہ ٹونک میں بھی چلتا ہے۔ لیکن اس کے متعلق مجھے معلوم نہ ہو سکا۔ کہ وہ کس وقت کا لکھا ہوا۔ اور کس حالت میں ہے۔

ان تمام نسخوں میں سے میرے سامنے دو موجود ہیں۔ نسخہ رامپور  
**نسخہ رامپور کی کیفیت**  
 اور نسخہ برٹش میوزیم کا عکس۔ جو گب میوریل سیریز میں شائع ہوا ہے۔

نسخہ رامپور  $9 \frac{1}{4} \times 6 \frac{1}{4}$  سائز کے ۸۸۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ سطور ۳۵ فی صفحہ ہیں کاغذ باریک سمرقندی ہے۔ خط خفی۔ لیکن صاف ایرانی نسخہ ہے۔ عنوان شجر فی ہیں۔ کہیں کہیں کاغذ بوسیدہ ہو چلا ہے۔ آبرسیدگی اور کرم خوردگی کے آثار بھی نظر آتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی نسخہ اچھی حالت میں ہے۔ سنہ کتابت ۹ جمادی الاولیٰ ۷۳۵ ہے۔ جو اورنگ زیب کا سنہ جلوس معلوم ہوتا ہے۔ کاتب عربی سے نا بلند تھا۔ اس لئے کتابت کی غلطیاں بہت ہیں۔

برٹش میوزیم کے عکس کا سائز قدرے بڑا ہے۔ اوراق کی تعداد ۶۰۳۔ اور سطریں فی صفحہ ۳۱ ہیں۔ اس کے بعض حصے نسخہ میں بعض متعلق ہیں۔ اور بعض خط شفیعیان لکھے ہوئے ہیں۔ سال کتابت تحریر نہیں لیکن یہ بھی

نسخہ رامپور کا معاصر معلوم ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس میں بھی تقریباً وہی کتابت کی غلطیاں موجود ہیں جو اول الذکر میں نظر آتی ہیں۔ اس لئے کچھ بعید نہیں کہ یہ اسی سے نقل کیا گیا ہو۔ ورنہ یہ ضرور ہے۔ کہ دونوں کی اصل ایک ہے۔

اس لئے کہ نسخہ رامپور میں (المسبحی) کے مقابل حاشیہ پر لکھا ہے: "اختصرنا من هذا المحل وتركنا التطويل۔ واخذنا للباب الى الجزئين"۔ یہی عبارت لندن کے نسخہ کے حاشیہ پر درج ہے۔ نیز نسخہ رامپور میں (الآسری) کے بعد کچھ عبارت سا قط ہے۔ اور یکایک "واكثر من ينسب اليها يعرف بالطبري" شروع ہو جاتا ہے۔ بعینہ اسی طرح لندن کے نسخہ کی عبارت ہے۔ اور چونکہ دونوں میں بیاض نہیں ہے۔ اس لئے اس کو ابوسعد کے نسخہ کی کمی نہیں قرار دیا جاسکتا۔

نسخہ رامپور و لندن کا تقابل | لیکن اس قدر یکسانیت کے باوجود رامپور کا نسخہ زیادہ مکمل ہے۔ مثلاً

(۱) الافسی کے ذیل میں عکسی نسخہ میں تحریر ہے۔ "قال يحيى القطان لم يسمح ابن ابی نجیح التفسیر عن مجاهد من غیر سماع" رامپور کے نسخہ میں یہ عبارت اس طرح ہے۔ "قال يحيى القطان لم يسمح ابن ابی نجیح التفسیر عن مجاهد۔ وقال ابو حاتم بن حبان ابن ابی نجیح وابن جریج نظرا في كتاب القاسم بن ابی برة عن مجاهد في التفسیر۔ فرويا عن مجاهد من غیر سماع"

(۲) یا المرہبی کے ماتحت عکسی نسخہ کی عبارت ہے۔ "ابو الجوزاء اوس بن عبد الله بن عمر۔ روی عنه آہ۔" یہی عبارت رامپوری نسخہ میں اس طرح ہے :-

”و ابوالجوزاء اوس بن عبد الله الربيعي وقيل المربعي - سبعة الازد من اهل البصرة - من ثقات التابعين وعلمائهم - يروى عن عائشة وابن عباس وعبد الله بن عمر - روى عنه آة -“

(۳) یا عکسی نسخ میں البویلی کے بعد ایک نسبت (البوینی) مذکور ہے۔ جسے البوین کی طرف نسبت بتا رہا ہے۔ لیکن یہی نسبت رامپور کے نسخ میں اس طرح ہے :-

”البوینی - بضم الباء الموحدة وفتح الیاء المنقوطة باشین من تحتها و سکون النون وفي اخرها الجیم -“

(۴) یا الجعالی کے ماتحت عکسی نسخ میں ہے۔ ”قد انتھی الیہ“ رامپور کے نسخ میں اس مقام پر ”قد انتھی هذا العلم الیہ“ واقع ہے۔

ان خامیوں کے ماسوا ایک عیب عکسی نسخ میں یہ بھی ہے۔ کہ اس میں اکثر مقامات پر وہ بیاضیں موجود نہیں۔ جو رامپوری نسخ کے اعتبار سے خود مصنف نے چھوڑی تھیں۔ اور بنا بریں سرکاری مطالعہ کرنے والا اس دھوکہ میں پڑ جاتا ہے۔ کہ نسخہ مکمل ہے۔

نیز نسخہ رامپور میں (السدری) کے مقابل تقریباً تین سطروں کا حاشیہ ہے۔ یہ حاشیہ عکسی نسخ کے کاتب نے متن میں شامل کر دیا ہے۔ اسی طرح عکسی نسخ میں (القینی) کے ماتحت ایک سطر کے بقدر (القینانی) کی عبارت درج ہو گئی ہے۔

نسخہ رامپور کے حواشی | نسخہ رامپور کے حواشی پر بعض مفید تحریریں ملتی ہیں۔ چونکہ یہ سب بخط نستعلیق ہیں۔ اس لئے خیال یہ ہے۔ کہ کسی مطالعہ

کرنے والے عالم کا نتیجہ قلم ہیں۔ غالباً یہاں دو چار حواشی کا ذکر کرنا باعث دلچسپی ہوگا۔ (۱) البدیلی کے ماتحت کبیل کا ذکر کرتے ہوئے۔ ابو سعد لکھتے ہیں۔ ”قلت وفاته قبل

الاربع مائة بقريب" اس پر محشی نے اضافہ کیا ہے۔ مجلد نے اس کی کچھ عبارت کاٹ ڈالی ہے لیکن اس قدر پڑھا جاتا ہے۔ "بل بعد الاربع مائة سنة ثمان واربعة مائة اور . . . . .  
فی کتاب النشر فی القراءات . . . . ."

(۲) البکشی کے ذیل میں ہیثم بن کلیب کے حال کے آخر میں حاشیہ ہے۔ "کانت وفاة الهیثم بن کلیب الشاشی فی سنة خمس وثلثین وثلث مائة۔ ذکرها الحافظ شمس الدین الدمشقی فی التبیان و . . . . . الدیار بکوری فی الخمیس۔"  
(۳) الدونق کی تشریح میں ہذا النسبة الی دونق کے بعد دونوں نسخوں میں بیان ہے۔ لیکن نسخہ رامپور کے حاشیہ پر یہ لکھ دیا ہے۔ کہ "قد ذهب قدر ثلثة اسطر من العبارة۔"

(۴) الدشتی کے مقابل حاشیہ ہے۔ "ذهب كثير من العبارة"  
(۵) الفارابی پر حاشیہ ہے۔ "لم یذکر ابا نصر الفارابی مع علوشانه وسمو مرتبة وعلله من جهل المؤلف وقلة معرفته بمراتب العلماء۔"  
اس مقام پر محشی کا لہجہ درشت ہے۔ اسے اس لئے غصہ آیا ہے۔ کہ ابو نصر معلم ثانی کہلاتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے۔ کہ ابو سعد نے صرف ان اصحاب کا تذکرہ کیا ہے۔ جو کسی حدیث یا حکایت یا شعر کے راوی ہیں۔ ورنہ ابھی ہزار ہا تراجم کے اضافہ کی گنجائش ہے۔

(۶) الغزالی پر حاشیہ ہے۔ "سقط من قلم الناسخ الغزالی۔ اذ احوال ابن خلکان فی تاریخہ تحقیق الغزالی علی انساب السمعانی۔"

لندن کے نسخہ میں بھی حواشی پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ ہر جگہ دستیاب ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس مختصر فرصت کو میں زیادہ مشغول کرنا نہیں چاہتا۔ اور آپ حضرات کا تہ دل

سے شکریہ ادا کر کے اپنے حقیر مقالہ کو ختم کرتا ہوں۔ خدا کرے آپ کی علمی کوششیں بار آور ہوں۔  
 اور کوئی ایسا اہل دل ہندوستان میں مل جائے۔ جو یورپ کے مسٹر گب یا نوبل کی طرح اپنی دولت  
 کو راہِ علم میں لٹانے پر آمادہ ہو۔ اور ہمارے اس دلغ کو چھڑا دے۔ جو خود اپنے علم کی طرف  
 سے بے پروائی کی وجہ سے ہماری پیشانیوں پر نظر آرہا ہے۔ واللہ الحمد فی الادنی والاخرۃ۔

---

# الرَّوَّاحُ حَوْلَ بَحْرَيْنِ وَالْخَرَجُ

شمس الطار مولوی عبدالرحمن پروفیسر عربی دہلی یونیورسٹی

رُوحِ فِدَا اَکْ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰہِ نے رسالت پر مامور ہو کر مکہ اور اس کے نواح میں لوگوں کو جو اللہ کے راستے سے دُور جا پڑے تھے۔ راہِ حق کی طرف بلانا شروع کیا تو لوگوں نے جن میں خود حضرت کے کنبے قبیلے کے لوگ بھی شامل تھے آپ کی دعوت کا ٹھٹھا اڑایا۔ حضور کو جھٹلایا اور سڑی سدا دی تھیرایا وَتَلَّوْا یَا یٰہَا الَّذِیْ نَزَلَ عَلَیْہِ الذِّکْرُ اِنَّکَ لَمَجْنُونٌ حضور نے سنا اور صبر کیا کہ اللہ تعالیٰ کا حکم تھا اِنَّ السَّاعَةَ لَا تَیْسِرُ فَاَصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِیْلَ۔ قیامت ضرور آئے گی تم درگزر کئے جاؤ اور اپنے کام میں لگے رہو یعنی اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْہُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ تم عقل اور نصیحت کی اچھی اچھی باتوں سے لوگوں کو اپنے پروردگار کے راستے کی طرف بلاؤ اور ایسی باتوں کو حجت میں لاؤ جو اچھی ہوں۔ مگر لوگ اپنی ہٹ سے باز نہ آئے۔ یہ حالت دیکھ کر حضور دل میں کڑھتے اور گھٹتے ہو گئے کہ اس کی طرف سے وحی آئی فَاصْبِرْ بِمَا کُنتَ مُرْسِلًا وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُسْرِکِیْنَ اِنَّا کُنَّیْنَاکَ الْمُسْتَنْهَرِیْنِ وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّکَ یٰحَبِیْبُ صَدْرُکَ بِمَا یَقُولُوْنَ جَوْکَچھ تہیں حکم دیا جاتا ہے۔ تم اس کو کھول کھول کر بیان کرو۔ اِن ٹھٹھا اڑانے والوں سے ہم نے تم کو بچا لیا ہے ہم جانتے کہ ان باتوں سے



تم دل میں گھٹتے اور بچتے ہو، حضور نے حکم الہی کی تعمیل کی اور جب دُعا مانگی یہی۔ اللہمَّ اِهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ۔ اسے اللہ میری قوم کو سیدھا راستہ دکھا کہ یہ لوگ جانتے اور سمجھتے نہیں ہیں۔ ہدایت و انکار کا ابھی یہی حال تھا کہ دعوت حق نے اپنا کام شروع کیا۔ منکروں میں سے ایمان والے اور دشمنوں میں سے دوست پیدا ہونے لگے۔ یہ دیکھ کر مشرکین بہت گھبرائے اور حضور کو مال و دولت اور سیادت و حکومت سے پھسلانا چاہا مگر حضور نے پھر فرمایا تو دہی اللہمَّ اِهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ، قوم نے جب دیکھا کہ کام لالچ سے نہیں نکلا تو حضرت کو سنانا شروع کیا۔ حضور اور حضور کے مددگاروں کا مقاطعہ کر دیا، لین دین ہاٹ بازار شادی بیاہ، حصہ بخرایا۔ وہ سب بند۔ یہ تدبیر بھی کارگر نہ ہوئی تو حکم کھلا ظلم تعدی پر کمر باندھی اور ایمان لانے والوں کو ایسا تنگ کیا اور اتنا ستایا کہ حضرت نے ان کی ایک جگہ سے کہہ کر کہہ سکتی تھی، حبشہ ہجرت کر جانے کا حکم دے دیا۔ مگر دشمنان حق نے حبشہ تک ان کا پیچھا کیا۔ خود حضور اور حضور کے رفقا کو ستاتے تھے اور باز نہیں آتے تھے، یہاں تک کہ حضور کی جان کے درپے ہو گئے خصوصاً اس وقت سے کہ انہیں معلوم ہوا کہ محمد (۲) کی دعوت شرب میں جڑ پکڑتی جاتی ہے۔ قتل کا نتیجہ ہو چکا تھا کہ اللہ کے رسول کو اللہ کا حکم پہنچا شرب کو چلے جاؤ، وہاں ہم نے تمہاری حفاظت کا سامان کر دیا ہے۔ حضور شرب پہنچے۔ جہاں آؤس و خزرج کی ایک جماعت نے نہایت تپاک سے حضور کا استقبال کیا۔ گھر گھر ایمان و اسلام کا پرچا شروع ہوا اور لوگ ایمان لانے لگے۔ جو ایمان والے مکہ میں تھے وہ بھی آہستہ آہستہ اخیر شرب آگئے۔ مگر مکہ کے مشرکین نے حضرت اور حضرت پر ایمان لانے والے اہل مکہ کا، جو سب ان کے عزیز قریب ہی تھے، شرب تک پیچھا نہ چھوڑا۔ بلکہ شرب کے آس پاس کے مشرک قبائل کو حضور کی مخالفت پر اکسا کر اکسا کر اپنا شریک حال بنا لیا۔ یہاں تک کہ غریب اور غریب الوطن

ایمان والوں کو یقین ہو گیا کہ اب جان و ایمان کی خیر ہے تو مفادِ مست اور جان پر کھیل جانے میں ہے۔ وحی الہی بھی یہی آئی "إِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ وَارِثُوهُمْ وَاللَّسْلُمُ فَاجْنَحْ لَهَا" اگر مشرک تم سے لڑیں تم بھی لڑو اور ان کو قتل کرو اور صلح کی طرف بھکیں تو اسے پیغمبر تم بھی صلح کر لو۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت کو شرب پہنچے ابھی چھ مہینے سے زیادہ نہیں ہوئے تھے کہ کفر و ایمان کا جھگڑا بڑھتے بڑھتے لڑائی کی صورت پیدا گیا اور غزواتِ حضرت کے لئے ناگزیر ہو گئے۔ یہی قتال جو اول اول سبب تھا آگے چل کر فرض ہو گیا کہ خدا کا حکم آیا "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ"۔

یہ سچ ہے کہ حق کے لئے جان دینا اصل زندگی ہے۔ لیکن بے سرو سامان جیسے کہ اس وقت مسلمان تھے کیا لڑ سکتے تھے۔ اسی لئے شرب میں جب مسلمانوں کی ایک جماعت ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے اسودہ حال ایمان والوں پر مستحب خیرات و مبرات کے علاوہ، جو وہ کرتے اور ایثار کی حد تک کرتے تھے صدقہ لازمی صدقہ حیثیت کی صورت میں فرض کیا۔ تاکہ جماعت کی ناگزیر حاجت اور بے سرو سامانی کا کچھ نہ کچھ تدارک ہو سکے۔ اس حکم کو مومنین مخلصین نے بطیب خاطر لبیک کہا۔ مگر مدینہ میں جو لوگ ایمان لائے یا لارہے تھے وہ سب مخلص نہ تھے۔ ان میں منافق بھی شامل تھے۔ یہ حکم انہیں بہت گراں گزرا اور گزرنے پر ناچاہئے تھا کہ پیسہ کا معاملہ تھا۔ اس لئے انہیں اب اس کے سوا مفرد نہ رہا کہ ایمان والوں سے الگ ہو جائیں یا حکم کی تعمیل کریں چنانچہ یہی ہوا۔ اور یوں منافقوں کے چھٹ جلنے سے اسلام اور مسلمان دونوں کا فائدہ ہوا۔ لیکن بڑا فائدہ صدقہ حیثیت کے فرض ہونے سے یہ ہوا کہ مسلمانوں میں اجتماعی نظام کی بنیاد مستحکم اصول پر قائم ہو گئی جس کو سرقیوں اور غزوات کی قیمت نے آہستہ آہستہ اور ابھارا اور مسلمان جو

حق کے لئے جان و دین کو حیات ابدی اور نجاتِ آخری جانتے تھے اب مشرکین کے مقابلہ میں دفاع اور دفاع کے بعد اقدام کے قابل ہو گئے اور آٹھ نو برس کے اندر اندر سارے عرب میں اسلام کی دھائی پھر گئی۔

غزوہ بدر رسول اللہ کے یثرب پہنچنے کے کوئی انیسویں مہینہ کا واقعہ ہے اگرچہ اس سے پہلے تین سریتے اور پانچ غزوے اور ہو چکے تھے مگر اب تک مسلمانوں کی تعداد اتنی ہی تھی کہ پندرہ پندرہ سولہ سولہ برس کے لڑکے تک جہاد کے لئے نکل پڑے تب کہیں غازیوں کا شمار ۳۱۳ تک پہنچا۔ کل ستر اونٹ ان کے ساتھ تھے۔ یعنی تین تین چار چار مجاہدین کے لئے ایک ایک اونٹ۔ صرف دو گھوڑے ساتھ تھے۔ زاد و خوراک کی اگ قُلت تھی۔ برخلاف اس کے قریش ابوسفیان کی پکار پر مکہ سے نکلا تو ۹۵۰ جنگجو کیل کاٹے سے پس دو دو زر میں لئے ہوئے تھے۔ ننوا ان میں اسب سوار تھے اور سات سو اونٹ ہمراہ۔ سامانِ خوراک کی یہ افراط کہ ایک آدمی ساری ساری جمعیت کی دعوتیں کرتا چلا۔ مگر مقابلہ ہوا تو فتح ایمان والوں کی ہوئی اور اتنی غنیمت ہاتھ لگی کہ آئندہ کے لئے وہ بھی کچھ ساز و سامان کرنے کے قابل ہو گئے۔ تاہم نوے سال ہجری تک ان کی عسرت کا یہ حال رہا کہ غزوہ تبوک جو رسول اللہ (ص) کا آخری غزوہ تھا جیشِ عسرت ہی کہلایا یعنی اس کی تیاری زیادہ تر خیرات و مبرات ہی کی بدولت ہو سکی مگر یہ بہر حال صحیح ہے کہ اجتماعی نظام کی بنیاد مسلمانوں میں صدقات اور غنیمت سے پڑی اور یہی وہ بنیاد تھی جس پر آخر حکومت کی عمارت اُٹھی۔ آغاز اس حکومت کا ان یہود کے استیصال سے ہوا جو یثرب کے آس پاس آباد تھے۔

مکہ اور مکہ کے قرب و جوار کے مشرک قبائل جن میں اول اول رسول اللہ نے دعوت

اسلام شروع کی تھی۔ سب عدنائی یعنی رسول اللہ کے ہم جد تھے۔ اور اؤس و خزرج جو شریب میں رہتے تھے یمانی الاصل یعنی قحطانی تھے، شریب انہیں کی سستی تھی مگر اس کے قرب و جوار میں مدت دراز سے کچھ آبادیاں یہودی بھی چلی آتی تھیں۔ یہ یہودی کچھ اؤس کے حلیف تھے اور کچھ خزرج کے۔ اؤس و خزرج باہمی مخالفت کو چھوڑ کر رسول اللہ کی نصرت کو اٹھے تو بر بنائے دستور و عہد سابقہ یہ لوگ بھی مسلمانوں کے حلیف یا اتحادی بن گئے۔ مذہب بھی ان کا اس لئے کہ وہ صاحب کتاب تھے اور موسیٰ علیہ السلام کے ہم قوم، مشرکین کے مذہب سے دور دور اور اسلام سے قریب قریب تھا۔ ان دوہرے دوہرے تعلقات کی بنا پر توقع یہ تھی اور ہونی چاہئے تھی کہ کم از کم وہ مکہ والوں کی طرح مسلمانوں کے آزار کے درپے نہ ہوں گے لیکن وہ جلد ہی ہی تمام قدیم و جدید عہد و پیمان کو بالائے طاق رکھ کر کٹے والوں سے بھی زیادہ رسول اللہ کے دشمن ہو گئے اور کئی بار آپ کے قتل کا ارادہ کیا اور جب موقع پایا، مشرکین کے ساتھ ہو گئے یا ان کو مسلمانوں کے خلاف چڑھالائے۔ چنانچہ احزاب کا واقعہ انہیں کی سازشوں کا نتیجہ تھا۔ لیکن ان کا شمار چونکہ مشرکوں سے کم تھا مشرکوں سے پہلے اپنے کیفر کردار کو پہنچے۔

یہود کے علاوہ عرب میں عیسائی بھی آباد تھے اور یہود سے بہت زیادہ تھے اور صاحب حکومت بھی تھے مگر شریب سے دور دور آباد تھے اور یہود کی طرح فتنہ جو بھی نہ تھے اس لئے عرصہ تک مسلمانوں نے بھی ان کے حال سے تعرض نہیں کیا اور رسول اللہ کی تمام تر توجہ مشرکین کی طرف مبذول رہی۔ یہاں تک کہ ہجرت کے اٹھویں سال مکہ فتح ہوا اور کعبہ جو بت کہہ بن گیا تھا بتوں سے خالی کیا گیا۔ اس فتح کا مطلب یہ تھا کہ مسلمان غالب ہوئے اور مشرکین نے ہار مان لی۔ لیکن ہارے ہوئے ہمیشہ کی ہار نہیں مانا کرتے

اس کے علاوہ ہارکہ والوں نے مانی تھی ابھی سارا عرب اُن کے حمایتی مشرکین سے بھرا پڑا تھا اس لئے فتح مکہ کے بعد اللہ کا حکم آیا اور رسول اللہ نے اعلان فرمایا کہ مشرک ایمان لائیں ورنہ قتل کئے جائیں۔ **فَاِذَا النُّسْلُخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَاِنْ تَابُوا وَاقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ اِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** (یعنی جب شہر حرام (عرب میں لڑائی بند رہنے کے مقدس جہیں) گزر جائیں تو پھر تم جہاں بھی مشرکوں کو پاؤ انہیں مارو پکڑلو گھیر لو اور ہر طرح اُن کی گھات میں رہو۔ ہاں اگر وہ اپنے عقیدوں سے باز آئیں نماز پڑھیں اور زکوٰۃ دینے لگیں تو تم بھی ان سے تعرض نہ کرو۔ اللہ معاف کرنے والا مہربان ہے۔ پھر حکم آیا۔ **وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ**، مشرکوں کو قتل کرو یہاں تک کہ فتنہ نہ رہے یا نہ اُٹھ سکے۔

ان احکام کی تعمیل کو شروع ہوئے یا مکہ کو فتح ہوئے ابھی دو برس بھی نہیں ہوئے تھے کہ تمام مشرکین عرب نے مسلمانوں کے آگے ہتھیار ڈال دئے یعنی اسلام لے آئے یا کم از کم بظاہر مسلمان ہو گئے لیکن عرب میں مشرکین کے علاوہ یہودی، نصرانی، مجوسی اور صابئی بھی آباد تھے۔ اگرچہ مشرکین کی طرح نہ مشرک نہ تھے لیکن شائبہ شرک سے پاک بھی نہ تھے اور نہ مسلمان ان کی طرف سے مطمئن ہو سکتے تھے۔ اسلام کی دعوت پر ایران سے یمن کے ایرانی گورنر کو حکم پہنچ چکا تھا کہ اس داعی دین (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو پکڑ کر دربار میں حاضر کرو۔ شام کی طرف رومیوں کا بوجہ بار بار اجتماع ہو رہا تھا۔ ان سب باتوں سے قطع نظر اسلام جو اللہ کا دین ہے عرب ہی کے لئے نہیں، اسود و احمر تمام بنی آدم کی ہدایت کے لئے آیا تھا۔ اس لئے جب سالہا سال اہل کتاب کو

تَعَالَا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ذِي دَعْوَةٍ مَّا يَرْجُؤُا النَّاسُ وَلَا يَسْتَحْزِنُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْكَلِمَةُ سَوَاءً بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ذِي دَعْوَةٍ مَّا يَرْجُؤُا النَّاسُ وَلَا يَسْتَحْزِنُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْكَلِمَةُ سَوَاءً بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ذِي دَعْوَةٍ مَّا يَرْجُؤُا النَّاسُ وَلَا يَسْتَحْزِنُونَ

ہم صاخرؤن یعنی ان اہل کتاب سے بھی جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں نہ یوم آخرت پر نہ ان چیزوں کو حرام جانتے ہیں جنہیں اللہ اور اللہ کے رسول نے حرام ٹھہرایا ہے اور نہ دین حق پر چلتے ہیں، لڑو اور یہاں تک لڑو کہ وہ جزیہ دیں۔ عَنِ يَدٍ وَهُمْ صَاخِرُونَ کے کیا معنی ہیں وہ میں ابھی نہیں کہنتا کہ بحث طلب ہیں اس لئے ذرا آگے چل کر لکھنا گنا یہ بات بالکل یقینی ہے کہ جب یہ آیہ جزیہ نازل ہوئی تو لفظ جزیہ عربی زبان میں موجود تھا اور اس کا معنی عام طور پر لوگوں کو معلوم اور اسی معلوم حقیقت کے لئے وہ قرآن مجید میں استعمال ہوا تھا اگر کسی اور حقیقت یا معنی کے لئے آیا ہوتا جو اس وقت تک عرب کو معلوم نہ تھی تو خدای تعالیٰ خود قرآن مجید میں اس کو بیان کر دیتا۔ جیسے سفر۔ یحییٰ۔ یوم الدین، القارعة۔ علیون وغیرہ الفاظ اول اول نئے نئے معنی میں آئے تو ان کے بعد ما ادرک لاکران کی توضیح فرمادی یا کم از کم لوگ ہی رسول اللہ سے دریافت کرتے کہ جزیہ کیا ہے جیسے کہ وہ نامعلوم الحقیقت الفاظ و امور کی بابت دریافت کیا کرتے تھے۔ لیکن جزیہ کی حقیقت نہ کہیں قرآن مجید میں مذکور ہوئی نہ احادیث نبوی میں آئی۔ اس لئے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ نزول وحی کے زمانہ میں لوگ جانتے تھے کہ جزیہ کیا چیز ہے۔ اور جب ایک لفظ زبان میں موجود ہے تو وہ اس زبان کا مال ہے اصلاً اس زبان کا ہو یا نہ ہو۔ اس لئے اگر علمائے فن لغت زبان کے متداول الفاظ کو عربی زبان کی میزان سے ناپتے تو لیتے ہیں تو کچھ عجبا نہیں کرتے۔ بناءً علیٰ ذلک لغویوں اور مفسرین کا یہ کہنا کہ جزیہ "فَحْلَةٌ" کے وزن

پر ہے بالکل صحیح ہے۔ لیکن کسی لفظ کا عربی کی میزان میں پورا اُتر جانا اس بات کی قطعی دلیل نہیں ہے کہ وہ اصلاً اور وضعاً بھی عربی ہے۔ طَسَقُ فَعْلٌ کے وزن پر ہے جو عربی اوزان میں کثیر الوقوع ہے تاہم طسق اصلاً عربی لفظ نہیں۔ اسی طرح بہت سے لفظ ہیں جو عربی میں غیر زبانوں سے آئے ہیں اور عربی کی میزان میں پورے اُتر جاتے ہیں، خراد پر چڑھ کر بھی اور بغیر خراد پر چڑھے بھی۔ سیبویہ معرب کے بارے میں لکھتا ہے۔ رُبَّمَا الْحَقُّهُ الْعَرَبُ بِأَبْنِيَةِ كَلَامِهِمْ وَرُبَّمَا لَمْ يَلْحَقُوا بِأَبْنِيَتِهِمْ، عرب کبھی غیر زبان کے الفاظ کو اپنی زبان کے قالب میں ڈھال لیتے ہیں اور کبھی نہیں ڈھالتے۔ دونوں باتوں کی مثال کے لئے ایک لفظ ھاوُنَ کافی ہوگا۔ بعض عربوں نے یوں ہی فارس والوں سے سنا، یونہی خود بھی ادا کیا۔ بعض نے ھاوُنَ اور ھاوُنَ کہا۔ تحقیق و ترتیب کا وقت آیا تو بعض علما لغت نے ھاوُنَ کو صحیح مانا کہ اہل زبان سے یونہی سنا تھا۔ انھوں نے اس بات کی پروا نہ کی کہ لفظ ان کی زبان کے کسی کلمہ کے وزن پر آیا بھی یا نہیں۔ اور سچی بات بھی یہ ہے کہ جب اہل زبان کو بضرورت کسی غیر زبان کا لفظ بولنا پڑتا ہے تو جس طرح بھی وہ ان کی زبان سے نکلتا یا نکل سکتا ہے ادا کر جاتے ہیں۔ مانا کہ غیر زبان کا لفظ ان کی زبان سے نکلتا ہے تو کم و بیش خود ان کی زبان کے الفاظ کے انداز میں آکر نکلتا ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ نہ وزن و انبیہ کو جانتے ہیں، نہ اس کا خیال کرتے ہیں، یہ بات علم و فن کے درجہ میں آکر پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کام علمائے فن لغت کا ہے جو اپنے بنائے ہوئے اصول کی میزان لئے بیٹھے رہتے ہیں، لفظ لفظ کو اس سے جانچتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ غیر زبان کے الفاظ ان کی زبان میں آئیں تو زبان کی میزان میں ٹک کر آئیں۔ اسی لئے جب اس خیال کے علماء نے دیکھا کہ فاعل (بفتح عین) کا وزن عربی میں نہیں ہاؤن کو

غلط ٹھہرایا اور ہاؤون اور ہاؤون کو صحیح کہ لفظ فاعول اور فاعل کے وزن پر ہے خواہ وہ زبان میں کمتر ہی آیا ہے۔ باتیں دونوں فائدے سے خالی نہیں مگر یہ موقع ان کی تفصیل کا نہیں، یہاں مدعا اس کا صرف یہ ہے کہ غیر زبان کے الفاظ عربی میں آتے ہیں تو عربی کے قالب میں ڈھلتے بھی ہیں اور نہیں بھی اس لئے کسی لفظ کا عربی کے وزن پر پورا اتر جانا اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ وہ اصلاً عربی ہے اور ضرور عربی ہے۔

لفظ جزئیہ عہد رسالت میں بلکہ اس سے پہلے عربی زبان میں ضرور موجود تھا کہ قرآن کریم میں آیا۔ اس لئے وہ عربی سمجھا جاسکتا تھا اور سمجھا جاسکتا ہے لیکن اس عہد میں بھی کسی لفظ کا عربی زبان میں ہونا اور کسی بنائے عربی کے مطابق ہونا اس بات کا ثبوت نہیں کہ وہ اصلاً بھی عربی ہے۔ فرزدوس کا لفظ قرآن مجید میں موجود ہے مگر اکثر اہل لغت نے لکھا ہے کہ وہ رومی یا عبرانی الاصل ہے۔ اسی طرح مانا کہ جَزِيَّةٌ فِعْلَةٌ کے وزن پر ہے مگر صرف اس لئے کہ وہ فِعْلَةٌ کے وزن پر ہے اور قرآن مجید میں آیا ہے اس کا عربی الاصل ہونا ضروری نہیں۔ ممکن ہے کہ ان باتوں کے باوجود بھی کسی اور زبان کا لفظ ہو۔

اکثر مفسرین نے لکھا ہے کہ جَزِيَّةٌ جَزَى يَجْزِي سے بنا ہے۔ ابتداً اس کی غالباً امام ابو جعفر ابن جریر طبری سے ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں۔  
الْجَزِيَّةُ الْفِعْلَةُ مِنْ جَزَى فُلَانٍ فَلَا نَأْتَا عَلَيْهِ إِذَا اقْصَاهُ يَجْزِيَةٌ مِثْلُ الْقَعْدَةِ وَالْجَلْسَةِ عِنِي جَزِيَّةٌ فِعْلَةٌ کے وزن پر ہے اور جَزَى (ماضی) سے نکلا ہے جب کسی کو کوئی کچھ دے دے جو اسے دینا آتا ہو تو عرب کہتے ہیں جَزَى فُلَانٌ



فُلَانًا مَّا عَلَيَّهِ۔ یَجْزِی اس کا مضارع ہے اور ماضی و مضارع فَعَلَ یَفْعَلُ کے مطابق اور جزیہ صوری و معنوی نوعیت میں ایسا ہی ہے جیسے کہ قَعْدَةٌ اور جِلْسَةٌ جن کے معنی ہیں کسی خاص طرح سے بیٹھنا (گو یا جزیہ کے معنی ہیں ایک چیز خاص کو بطریق خاص ادا کرنا)

لفظ جزیہ کی یہ بہترین تفسیر ہے جو کسی قدیم مفسر نے لکھی ہے۔ مطلب اس کا یہ ہے جزیٰ یَجْزِی جِزَاءً عام ہے۔ اسی سے جِزِیَّةٌ نکلا اور خاص حق کے لئے خاص ہو گیا۔ میں کہتا ہوں۔ کہ اصول تخصیص بالکل بجا لیکن تخصیص لسانی لغوی ہوگی یا اصطلاحی شرعی، صورتِ اول میں اس کی کوئی لسانی لغوی سند ہونی چاہئے، یعنی جیسے جزیٰ یَجْزِی قرض ادا کرنے حق ادا کرنے کے لئے آیا ہے اور اس کی مثالیں کلام عرب اور قرآن کریم میں موجود ہیں جزیٰ یَجْزِی کا استعمال کہیں نہ کہیں جزیہ ادا کرنے کے لئے بھی ملنا چاہئے جو نہیں ملتا۔ یہ نہیں تو افعال تَفْعِیل و غیرہ کسی باب مزید فیہ میں تو پہنچ کر اس مادہ کو ادائے جزیہ یا طلب جزیہ کا مفہوم ادا کرنا چاہئے۔ قَعْدَةٌ قعود سے اور جِلْسَةٌ جلوس سے نکلا ہوا قَعْدٌ یَقْعُدُ اور جِلْسٌ یَجْلِسُ سے بہر حال جِلْسَةٌ باضافت و بلا اضافت زبان میں مستعمل ہے اور جِزِیَّةٌ، قَعْدَةٌ اور جِلْسَةٌ سے اتنا مشابہ نہیں جتنا فِذِیَّةٌ سے۔ وہ اپنے فعل کے ساتھ بھی آتا ہے۔ اور کئی ابواب مزید فیہ میں بھی اس کا مادہ پہنچ کر فِذِیہ کے مفہوم کو ظاہر کرتا ہے۔ تخصیص کیسی اور دعویٰ تخصیص کیسا کہ کہیں کسی طرح بھی اس کی مثال نہیں ملتی۔ جب اس کے ساتھ کوئی فعل آتا ہے تو اَعْطٰی اور اَدٰی ہی ہوتا ہے اگر وہ جزیٰ یَجْزِی سے نکلا ہوتا تو کبھی تو یہ فعل بھی اس کے ساتھ آتا کہ اس کا زیادہ مستحق تھا۔ فرض کیجئے کہ یہ تخصیص اصطلاحی شرعی ہے تو یہاں پھر وہی اعتراض ہوتا ہے کہ ایسا

ہوتا تو اللہ تعالیٰ خود قرآن مجید میں بیان فرماتا۔ دین اور قارۃ عربی زبان میں پہلے سے موجود تھے اور ان کے معنی بھی عام تھے۔ خاص معنی آئے تو وہ ساتھ کے ساتھ بتا بھی دئے۔ ہوی یہوی ایک معلوم لفظ تھا ہادیہ اس سے بنا اور خاص معنی میں آیا تو وہ ظاہر کر دئے گئے وَمَا اَدْرَاكَ مَا هِيَ نَارُ حَامِيَةٍ۔ جزیہ کا لفظ قرآن کریم میں صرف ایک جگہ آیا ہے اور وہ بھی اس طرح گویا مخاطب سب اس کو جانتے ہیں متعدد حدیثوں میں بھی وہ ملتا ہے مگر اسی طرح گویا معلوم المعنی ہے۔ غرض کہ طبری نے جو تخصیص معنوی کے ذریعہ سے جزیہ کو جزی یجزی سے نکلا ہوا ثابت کرنا چاہا ہے وہ ثابت نہیں ہوتا۔ اہل لغت کی مخالفت الگ رہی۔ وہ سب جزیہ کو اگرچہ جزا کے تحت میں لکھتے ہیں۔ لیکن جہاں تک میری نظر ہے اُن میں سے کسی نے یہ نہیں لکھا، الْجَزِيَّةُ مِنَ الْجَزَى يَجْزِي یعنی جَزِيَّةٌ جَزَى يَجْزِي سے مانو یا مشتق ہے۔ البتہ جزیہ کی جگہ جزاء استعمال ہوا ہے لیکن جزی جزاء بمعنی جزیہ ادا کیا کہیں نظر سے نہیں گزرا۔ برخلاف اس کے جن لغویوں نے اپنی کتابوں میں صرف عربی الاصل الفاظ جمع کرنے کا التزام کیا ہے اور انہیں میں سے ایک ابن درید ہے۔ انہوں نے جزیہ کو اپنی محکم میں جگہ نہیں دی۔ وجہ یہ ہوگی کہ یہ لفظ ان کے نزدیک عربی الاصل نہیں ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ بعض علمائے لغات عرب بھی جزیۃ کو عربی کا لفظ نہیں مانتے۔

آج کل بعض اہل علم کی رائے ہے "الْعَرَبُ اُمُّ وَالْجَزِيَّةُ مَهْجُورٌ" عرب ماں ہے اور عراق گموارہ۔ یعنی آدمی عرب میں پیدا ہوا اور عراق میں پلا اور دنیا میں پھیلا سیر نزدیک یہ کہاوت قدیم نہیں تاہم اس نظریہ کی بنا پر میں ملنے لیتا ہوں کہ جو قومیں عراق میں پھیلیں اور وہاں سے ادھر ادھر پھیلیں وہ سب عربی الاصل تھیں اور نتیجہً ان کی زبانیں بھی عربی کی شاخیں بلکہ اتمام حجت کے لئے میں یہ بھی فرض کئے لیتا ہوں کہ ساری

نسل آدم ہی عرب سے نکلی تھی۔ لیکن کیا جو لوگ اس ابتدائی دور میں عرب سے نکلے وہ مکمل عربی زبان ساتھ لے کر نکلے تھے۔ اور کیا ان کی زبانیں ارتقائی دور میں پہنچ کر بھی آخری عربی "لسان مضر" سے جس میں قرآن کریم نازل ہوا مختلف نہیں ہوئی تھیں۔ حمیر عرب ہی تھے اور ان کی زبان عربی۔ زمانہ بھی ان کا ظہور اسلام کے قریب قریب ہی ختم ہوتا ہے۔ پھر بھی لنوی بعض الفاظ کی نسبت لکھ دیتے ہیں "یہ حمیری ہے" پھر جو زبانیں ہزاروں برس پہلے عربی سے نکلی یا جدا ہوئی تھیں اور ترقی کرتے کرتے کچھ سے کچھ بن گئی تھیں ان کو کیوں الگ مستقل زبان تسلیم کیا جائے۔

یہ صحیح ہے کہ عرب کی جاہلیت اولیٰ کی تاریخ بالکل اور مضرت اولیٰ کی بہت کچھ پردہ خفایں ہے اور یہ ممکن ہے کہ اس زمانہ میں دنیا کی دوسری قوموں نے ان سے استفادہ کیا ہو اور الفاظ و معانی بھی ان سے لئے ہوں لیکن اگر وہ الفاظ کسی وجہ سے عربی میں نہیں رہے اور غیروں کے ہاں پہنچ کر ان کی مستقل زبان کا جزو بن گئے اور پھر کسی راستہ سے عربی میں آئے تو از روی انصاف وہ انہیں زبانوں کے الفاظ کہلائیے نہ کہ عربی کے۔

آدمی آدمی سے ملتا ہے تو رفتہ رفتہ ایک دوسرے کی خوب سیکھتا ہے۔ یہی حال زبانوں کا ہے۔ الفاظ و اسلوب ادائیگی بھی ہیں اور دیتی بھی۔ اس لئے اگر لفظ جزیہ بھی کسی وقت عربی میں کسی زبان سے آگیا ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ مفہوم بھی اس کا اتفاق سے کچھ ایسا واقع ہوا ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ وہ اول اول باد یہ عرب میں نہیں بلکہ کسی ایسی سرزمین میں پیدا ہوا جو علم و تمدن اور حکومت و سلطنت کا گہوارہ ہو۔

زمانہ جاہلیت ثانیہ میں عرب کے اطراف و جوانب میں چار سلطنتیں تھیں۔ ایران ہندوستان۔ مصر اور روم، عرب کو سامی قوموں سے الگ واسطہ تھا۔ جن کی سلطنتیں

مٹ چکی تھیں لیکن علم و تمدن کا اثر اب تک اُن میں موجود تھا۔ ان سب ممالک و اقوام کی الگ الگ زبانیں تھیں اور عرب نہ صرف قحطانی بلکہ عدنانی بھی ان سے ملتے جلتے تھے۔ تجارتی مبادلہ کی طرح تبادلہ الفاظ بھی ہوتا ہو گا کہ عربی الاصل الفاظ ان کی زبانوں میں پہنچے اور ان زبانوں کے الفاظ عربی میں آئے اور گھل مل کر اُس کے اصل سرمایہ میں شامل ہو گئے۔

جنہوں نے یہ سرمایہ میراث میں پایا اس کو اپنا اور اپنے باپ دادا کا مال تصور کیا۔ اور یہی کرنا چاہئے تھا۔ اور یہی ہوتا ہے۔ ہمارے ہندوستانی بچوں کو اس سے کیا غرض کہ پستہ و بادام اور کشمش و انگور کابل و قندھار سے آئے یا بنگال و آسام سے ان کو اپنے کام سے کام ہے۔ کھایا پیا اور الگ ہوئے۔ بچپن اور جوانی سے گزر کر بوڑھے ہو جاتے ہیں اور بہتوں کا ادھر خیال بھی نہیں جاتا۔ مگر ایسے بھی نکلتے ہیں کہ ہوش سنبھال کر تحقیق کرتے ہیں یا حالات و واقعات ان کو ایسے پیش آتے ہیں کہ انہیں وہ باتیں معلوم ہو جاتی ہیں جو اوروں کو معلوم نہیں ہوتیں۔ یہی حال زبان کا ہے۔ عرب عربی بولتے تھے۔ ان کو اس سے بحث نہ تھی کہ سارے لفظ ان کی اپنی زبان کے ہیں یا کچھ باہر سے بھی آئے ہیں۔ باپ دادا سے سنتے آتے تھے۔ کیسے مانتے کہ باہر کا مال بھی ان کے گھروں موجود ہے مگر علمی تحقیق کا زمانہ آیا اور علمی تحقیق بھی ان لوگوں کے ہاتھ میں آئی جو عربی کے سوا اس پاس کی کوئی اور زبان یا زبانیں جانتے تھے تو انہوں نے دیکھا اور سمجھا کہ عربی میں اور زبانوں کے الفاظ بھی موجود ہیں مگر اکثر نے جامہ بدل لیا ہے۔ اس لئے انہوں نے کہنا اور اپنی کتابوں میں لکھنا شروع کیا کہ یہ لفظ عربی الاصل نہیں۔ فلاں زبان سے آیا اور بھیں بدل کر عربی بن گیا ہے یعنی معرب ہے۔ اسی لئے تالیفات لغت بھی دو قسم کی ہوئیں۔ ایک وہ جن میں اس قسم کی تحقیق و تدقیق سے تعرض نہیں کیا گیا دوسرے وہ جن لکھنے والوں نے بقدر استطاعت

معربات کو الگ دکھانے کا التزام کیا ہے، بعض نے کوشش کی ہے کہ جس لفظ کو معرب کہیں ہو سکے تو اس کی اصل بھی بتادیں۔ اس کوشش میں وہ کامیاب بھی ہوئے اور ٹھوکریں بھی کھائیں۔ مثلاً صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ ”زبدیق“ معرب ہے۔ زن دین اس کی اصل تھی جس کے معنی دین المرأة۔ عورت کا دین۔ استبرق معرب ہے۔ اسنزدہ اس کی اصل تھی۔ سندہ بلا خلاف معرب ہے ”تینوں لفظ یقیناً معرب ہیں۔ اور ایران سے عربی میں آئے ہیں، یہاں تک سب صحیح، سندس کی اصل وہ خود نہیں بتاتے، باقی دو جو بتائی ہیں دونوں غلط۔ صاحب قاموس فیروز آبادی ہیں مادری زبان بھی حضرت کی فارسی ہے۔ فارسی لفظ سلمنے آتا ہے تو صرف اتنا پہچانتے ہیں کہ ایرانی ہے عربی نہیں مگر نہیں بتا سکتے کہ کیا تھا۔ اتفاق سے غیر زبان کے لغت نویس زیادہ تر وہ تھے جو دوسری زبانوں سے ناواقف تھے یا واقفیت رکھتے تھے تو نہایت سرسری۔ خاص کر ابتدائی دور میں، یا عربی کا رنگ ان پر اتنا گہرا چڑھا تھا کہ بے رنگ بھی ان کو اسی رنگ میں نظر آتا تھا یا اسلام کے نقش قدم سے ہٹنا، خواہ وہ واجبی اور حق بجانب ہی کیوں نہ ہو قطعاً پسند نہ کرتے تھے اسی لئے بہت سے غیر عربی الفاظ عربی تسلیم ہوتے چلے آتے ہیں۔ انہیں میں سے (علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے) کہ لفظ جزیرہ بھی ہے۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ ابن درید عربی زبان کا ایک تحقیق پسند لغوی اس کو خالص عربی الفاظ کی فہرست میں شامل نہیں کرتا اور جَزَی یَجْزِی جَزَاءً سے اس کا اشتقاق کم از کم بروجہ اتم ثابت نہیں ہوتا۔ اور فارسی کے تمام معتبر لغت نویسوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ”جَزِیہ پہلی گزیت کا معرب ہے۔ جواب تک فارسی میں موجود ہے پھر اس کی ت۔ دال سے بدل گئی اور گزیت سے گزیدہ ہو گیا گزیدہ اور گزیدہ بھی اسی گزیت کی دوسری صورتیں ہیں۔“ تعریب الفاظ میں جو تصرفات ہمیں ملتے ہیں ان

کے لحاظ سے گزیت سے جزیہ ہو جانا کچھ مشکل نہیں چہ جائیکہ گزیہ سے ۔

بعض حضرات قرآن مجید میں عجمی الفاظ کا نام سن کر اب تک چونک پڑتے ہیں۔ اور یہ نہیں سوچتے کہ قرآن کریم آخر اپنے وقت کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ یہ صحیح اور سچا کہ مضر اور مضر میں سے بھی قریش کی زبان تمام عرب کی زبان سے فصیح تر اور اختلاط غیر فصیح سے بعید تر تھی لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ ان کی زبان میں غیر زبان کا کوئی لفظ کبھی بارہی نہ پاسکا ہو۔ عرب اور فارس کا مدتوں اختلاط رہا۔ بہرام اور شاپور ذی الکثاف کو عرب سے خاص سابقہ پڑا۔ دونوں ملکوں کا ڈانڈے سے ڈانڈا ملا ہوا تھا۔ عراق و یمن میں ظہور اسلام کے زمانہ تک ایران کی سیادت و حکومت قائم تھی، پہلوی زبان میں جو حکمران ایران کی آخری زبان تھی بکثرت عربی الفاظ موجود ہیں۔ پھر کیسے باور کر لیا جائے کہ مغلوب عرب کی زبان پر غالب ایران کی زبان کا قطعی اثر نہ ہوا ہوگا اور وہ شدہ شدہ کم سے کم مقدار میں بالواسطہ بھی مضر اور قریش کی زبان تک نہ پہنچا ہوگا جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عرب کے غلبہ کا وقت آیا تو ادھر عرب ایران میں داخل ہوتے ہیں ادھر ایران کے اصطلاحی نظامی الفاظ ان کی زبان میں داخل ہونے شروع ہو جاتے، بصرہ اور کوفہ ماہ بصرہ اور ماہ الکوفہ ہو جاتے۔ جریب، طسوج، طسق، مواینذ وغیرہ جو سب علمی تمدنی اصطلاحی الفاظ ہیں اور بلا خلاف ایرانی ہیں عربی میں اس طرح استعمال ہونے لگتے ہیں گویا عرب کا بچہ بچہ جانتا ہے۔ یہ الفاظ عربی میں پہلے سے موجود تھے تو، اور فتح کے ساتھ ساتھ آئے تو فارسی کا اثر عربی پر بہر حال ثابت ہے۔ اور جب غلبہ کے وقت یہ اثر تھا تو مغلوب ہونے کے زمانہ میں کیوں نہ ہوگا۔ اور جب مضر اور قریش کی زبان میں فردوس رومی یا عجمی اور سندس و استبرق فارسی کے موجود تھے اور قرآن کریم میں وہ آئے تو پھر اگر جزیہ بھی ایران سے آگیا ہو تو اس میں حیرت و استعجاب۔

کی کیا بات ہے۔ اس پر بھی اگر کسی کو جزیہ کے ایرانی الاصل ماننے میں تامل ہو، اور ان تمام دلائل کو اقلناعی سمجھے تو یہ اُسے اختیار ہے، میں بھی اُن کو قاطع نہ کہوں گا۔ بلکہ کہوں گا کہ فرض کر لو کہ گزیت ایران سے چل کر عرب میں آباد ہوتے ہوتے جزیہ نہیں بنا۔ اور وہ اپنے معنی اپنے ساتھ نہیں لایا۔ لیکن اس میں ذرا شک نہیں کہ عرب اور ابتدائے اسلام میں جزیہ وہی چیز تھی اور وہی رسم جو ایران میں گزیت کہلاتی تھی کیونکہ مفہوم دونوں کا ایک ہے۔ جیسا کہ میں آگے چل کر بیان کر دینگا۔

میرے اعتقاد میں قرآن مجید کے تمام احکام خدائی احکام ہیں۔ لیکن خدائی حکم کے معنی نہیں کہ وہ ضرور نیا اور دنیا کے معقول و مروجہ احکام سے الگ ہو۔ قرآن میں جو حکم ہے لاریب وہ خدائی حکم ہے۔ پہلے سے دنیا میں کہیں پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو۔ اور پایا جاتا ہو تو کسی سابقہ دینی پر مبنی ہو یا نہ ہو۔ اصل چیز للہیت اور خیر و حکمت ہے۔ غزا اور غنیمت دونوں کا عرب میں اسلام سے پہلے ہونا مسلم ہے۔ اعلیٰ کتاب ہے

وَفِي كُلِّ عَامٍ لَهُ عَزْوَةٌ يَحْتِ الدَّوَابِرَ حَتَّ السُّفُنُ

مگر جاہلیت کے غزا کی بنیاد تھی خود غرضی اور ترفع نفسانی پر اس لئے وہ مذموم تھا۔ اسلام میں غزا دفاع سے اقدام تک اور استعجاب سے وجوب کو پہنچا غنیمت بھی حلال ہوئی اور اسی پر بس نہیں جاہلیت کی بعض خصوصیات بھی بدستور باقی رہیں اور یہ سب خیر ٹھہرا اور سب کچھ خدا ہی کا حکم تھا۔ بسطام بن قیس مارا گیا تو ابن عتہ الغبی نے اس کا مرثیہ کہا۔ اسی مرثیہ کا ایک شعر ہے

لَكَ الزَّبَاعُ مِنْهَا وَالصَّفَايَا وَحُكْمُكَ وَالنَّشِيطَةُ وَالْفَضُولُ

یعنی غنیمت کی چوٹ، مال غنیمت کا بہترین انتخاب، جس چیز کے لئے تیرا حکم ہو جاتا۔ جو

کچھ منزل غزا پر پہنچنے سے ورے ورے راستہ میں ہاتھ لگ جاتا اور جو کچھ مال غنیمت تقسیم ہوتے ہوتے بچ رہتا۔ وہ سب بلا شرکت غیرے تیرا تھا۔ (یعنی مال غنیمت میں تیرا حصہ نہ تھا ہوتا تھا) اسلام نے اگرچہ اس ربح کو محسوس کیا۔ اور وہ بھی رسول اللہ کا نہیں رہا بلکہ غریب حقداروں کا حق ٹھہرایا۔ حکم اور شیطہ اور فضول تینوں موقوف ہوئے لیکن صفایا پر بدستور رسول اللہ کا حق رہا۔ اسی قسم کی اور بھی رسوم جاہلیت تھیں جو اسلام نے بدستور جاری رہنے دیں۔ تغیر ہوا تو صرف اتنا کہ نفسانیت کی جگہ حکمت و ولایت آگئی اور بس۔ اس لئے نہ گزیت اور رسم گزیت کا ایران سے عرب میں آجانا محل استبعاد ہے۔ نہ رسم جزیہ کا رسم گزیت سے مطابق ہونا۔

اب آئی یہ بات کہ گزیت یا جزیہ ایران یا عرب میں تھا کیا۔ میں انشاء اللہ یہ بھی بیان کرونگا۔ ابھی صرف یہ خیال کر لیجئے کہ وہ ایک ٹیکس تھا۔ اس ٹیکس کی حقیقت بیان کرنے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ حتیٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ سے فرصت پالوں کہ ابھی تک اس کا ترجمہ نہیں آیا ہے۔

یَدُ عربی میں وہی چیز ہے جسے ہم ہاتھ کہتے ہیں۔ ہاتھ چونکہ بہت سے کام کرتا ہے اس لئے رفتہ رفتہ اس کے مجازی معنی بھی بہت سے ہو گئے، مثلاً قوت، اختیار، اعانت، نعمت، غلبہ، ملک، مال، غنا وغیرہ۔ اس کے علاوہ زبان میں یَدُ کا استعمال بھی مختلف طرح ہوتا ہے اور الگ الگ معنی پر دلالت کرتا ہے۔ عن کے ساتھ لغت نویسوں نے اس کے معنی لکھے ہیں، ذلت، قوت، اطاعت، استسلام۔ میرے نزدیک ان میں سے بعض معنی عرف فقہی پر مبنی ہیں اسی لئے اہل لغت ان معانی کی ادبی سند نہیں دیتے۔ لسان العرب میں عَنْ يَدٍ کی نسبت لکھا ہے وَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ كُلُّ مَنْ اطَّاعَ لِمَنْ



تَهَرَهُ فَأَعْطَاهَا عَنْ غَيْرِ طَبِئَةٍ نَفْسٍ فَقَدْ أَعْطَاهَا عَنْ يَدٍ یعنی جو کسی غالب کی اطاعت اختیار کرے اور پھر بنا خوشی اس کو جزیہ دے تو یہی دینا عَنْ يَدٍ سے تعبیر ہوتا ہے۔ ہرے نزدیک یہ معنی خالص مجازی ادبی نہیں۔ ان میں عرفِ نقی کا اثر موجود ہے کہ عام زبان میں عَنْ يَدٍ کا یہ استعمال نہیں ملتا۔ میں نے عَنْ يَدٍ کی تفسیر کی خاطر دس بارہ تفاسیر کو دیکھا۔ عموماً مفسرین نے اس باب میں امام ابو جعفر ابن جریر طبری اور علامہ زرخشہری صاحب کشف کا اتباع کیا ہے اس لئے میں بھی انہیں دونوں کی تفسیر اور ان کی تنقید پر اکتفا کرونگا۔

طبری میں ہے وَأَمَّا قَوْلُهُ عَنْ يَدٍ فَانَّهُ يَعْنِي عَنْ يَدٍ إِلَى يَدٍ مِنْ يَدٍ فَعَمَهُ الْيَهُودُ وَكَذَلِكَ تَقُولُ الْعَرَبُ لِكُلِّ مُعْطٍ قَاهِلٌ لَهُ طَالِبٌ أَوْ كَارِهٌ أَعْطَاهُ عَنْ يَدِهِ وَذَلِكَ نَظِيرُ قَوْلِهِمْ فَمَا لِفِعْمٍ وَكَذَلِكَ أَعْطَيْتُهُ عَنْ يَدٍ لِيَدٍ یعنی عَنْ يَدٍ کے معنی ہیں، جزیہ دینے والا اپنے ہاتھ سے لینے والے کے ہاتھ میں دے کہ عرب کا محاورہ ہے کہ جب کوئی دینے والا کسی بالادست کو کچھ بطوع یا باکراہ دے تو اس موقع پر وہ کہتے ہیں أَعْطَاهُ عَنْ يَدِهِ اور یہ کہ عَنْ يَدٍ اُن کی زبان میں ایسا ہی ہے جیسے کَلَمْتُهُ فَمَا لِفِعْمٍ میں نے اس سے بالمشافہ کہا۔ اسی کے مانند ہے أَعْطَيْتُهُ عَنْ يَدٍ لِيَدٍ میں نے اس کو دست بدست دیا۔

اس تفسیر میں امام طبری نے عَنْ يَدٍ کے معنی بتصرف قلیل وہی بیان کئے ہیں جو لسان العرب میں أَبُو عُبَيْدَةَ کی طرف منسوب ہیں۔ لیکن سُبُوحِ الْفَاق سے وہی محلِ کلام میں، اس لئے کہ وہ عَنْ يَدٍ کے جو معنی یا جو اس کا محل استعمال بتلے ہیں اس کی کوئی ادبی سند نہیں دیتے۔ ممکن ہے کہ یہ معنی ابو عبیدہ کا محض قیاس ہی قیاس ہوں یا بیان فقہاء سے مستفاد۔ اس کے

علاوہ ابو عبیدہ اور طبری دونوں اپنی مثالوں میں عَنْ يَدٍ کے ساتھ اَعْطَى بَصِيغَةً وَاَحَدًا لَّهُ  
 ہیں تاکہ عَنْ يَدٍ بصیغہ مفرد سے مطابق رہے اور عبارت شترگر کہ نہ ہو جائے۔ برخلاف اس کے  
 قرآن مجید میں يُعْطُوا بَصِيغَةً جمع ہے اور هُمْ صَاغِرُونَ بھی جو عَنْ يَدٍ کے بعد بلا فضل آیا  
 ہے، جمع ہے، اس لئے یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔ رہا ان کا یہ دعویٰ کہ عَنْ يَدٍ نظیر  
 ہے فَمَا لِفَيْمٍ یہ بھی بے سند و بے دلیل ہے۔ اگر وہ معنی جو ابو عبیدہ کے بیان سے ماخوذ یا مثل  
 ہیں مان بھی لئے جائیں تو يُعْطُوا الْجَزِيَّةَ عَنْ يَدٍ کا ترجمہ ہوگا کہ دینے والا چار و ناچار جزیرہ  
 ادا کرے یعنی اس حالت میں عَنْ يَدٍ سے ہاتھ مراد نہ ہوگا۔ اس لئے یہ کتنا صحیح نہیں  
 رہا اِنَّهُ يَعْنِي عَنْ يَدِهِ اِلَى يَدٍ مَنْ يَدْفَعُهُ اِلَيْهِ اور مَا اَعْطَيْنَاهُ عَنْ يَدٍ لِيَدٍ -  
 شاید یہی وجہ ہو کہ آئندہ مفسرین نے اس تفسیر پر قناعت نہ کی بلکہ نئے نئے پہلو تفسیر میں پیدا  
 کئے چنانچہ علامہ زمخشری نے کشاف میں لکھا :- قَوْلُهُ عَنْ يَدٍ : اِمَّا اَنْ يَرَادَ بِهِ يَدُ  
 الْمُعْطَى اَوْ الْاَحْذِ فَمَعْنَاهُ عَلَى اِرَادَةِ يَدِ الْمُعْطَى حَتَّى يُعْطَوْهَا عَنْ يَدٍ مُوَاتِيَةً  
 غَيْرُ مُتَنَعَةٍ لَانَ مَنْ اِلَى وَامْتَنَعَ لَمْ يُعْطِ يَدُهُ بِخِلَافِ الْمُطِيعِ الْمُتَقَادِرِ  
 لِذَلِكَ قَالُوا اَعْطَى بِيَدِهِ اِذَا اِنْعَادَ وَاصْحَبَ الْاَسْرَ اِلَى قَوْلِهِمْ نَزَعَ يَدَهُ عَنْ  
 الطَّاعَةِ كَمَا يُقَالُ خَلَعَ رِبْقَةَ الطَّاعَةِ عَنْ عُنُقِهِ اَوْ حَتَّى يُعْطَوْهَا عَنْ يَدٍ اِلَى  
 يَدٍ غَيْرِ نَسِيئَةٍ لَا مَبْعُوثًا عَلَى يَدِ اَحَدٍ وَلَكِنْ عَنْ يَدِ الْمُعْطَى اِلَى يَدِ الْاَحْذِ  
 وَامَّا عَلَى اِرَادَةِ يَدِ الْاَحْذِ فَمَعْنَاهُ حَتَّى يُعْطَوْهَا عَنْ يَدٍ قَاهِرَةٍ مُسْلُوِيَةٍ  
 اَوْ اِنْعَامٍ لَانَ قَبُولِ الْجَزِيَّةِ مِنْهُمْ وَتَرَكَ اَرْوَاحَهُمْ لَهُمْ نِعْمَةً عَظِيمَةً  
 عَلَيْهِمْ

لب لباب اس تفسیر کا یہ ہے کہ عَنْ يَدٍ میں جو لفظ يَدٍ آیا ہے اس سے دینے والے

کا ہاتھ مراد ہو گا یا لینے والے کا۔ اگر دینے والے کا ہاتھ مراد ہے تو عَنْ یَدِ کے معنی ہیں سیدھی سیدھی طرح جزئیہ ادا کر دینا، خود دست بدست دینا اور اگر لینے والے کا ہاتھ مراد ہے تو عَنْ یَدِ کے معنی ہیں یَدُ قَاهِرَةٍ مُسْتَوَلِیَةٍ یا جان بخشی کا بدلہ۔ اتنی سی بات تھی جس کو علامہ زمخشری نے کچھ اس طرح بیچ در بیچ ادا کیا کہ عند النقل امام رازی کو عبارت سنہا لنی پڑی اور پھر بھی کچھ زیادہ مربوط نہ ہو سکی۔ بھلا کہاں اَعْطٰی یَدًا اِذَا اِنْتَادَ اور کہاں یُعْطُوْا اِلْحٰزِیۃً عَنْ یَدِ۔ پھر عَنْ یَدِ کی ایک چھوڑ چار چار تفسیریں کیں مگر اشارہ تک نہ کیا کہ منسلک راجع کیلئے اور کیوں ہے۔ اگر مدعا ان احتمالات کا یہ ہے کہ یہ بھی ہے اور وہ بھی تو اس کے دوسرے معنی یہ بھی تو ہو سکتے ہیں کہ یہ ہے نہ وہ یعنی کچھ بھی نہیں۔ بہر حال زمخشری نے پہلے جو دو احتمال بیان کئے ہیں وہ وہی ہیں جن کو طبری نے سمو کر ایک معنی کی صورت میں بیان کئے تھے، اس لئے میری سابقہ تنقید یا جرح بدستور اپنی جگہ پر قائم ہے۔ رہے آخری دو معنی یا احتمال وہ طبری کی تفسیر پر مستزاد ہیں۔ ان میں سے پہلا مبہم ہے اور معلوم نہیں ہوتا کہ یَدُ قَاهِرَةٍ مُسْتَوَلِیۃً سے حقیقی ہاتھ مراد ہے یا اُس کے مجازی معنی غلبہ، و تسلط۔ اگر مجازی معنی ملا ہیں تو پھر اُس کی شق ثانی کی دونوں صورتیں مجازی ہوئیں۔ اس لئے اب ہمیں پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ یَد کا لفظ آیہ جزئیہ میں مجازی معنی میں آ بھی سکتا ہے یا نہیں اور آ سکتا ہے تو اس کے کیا معنی ہیں یا ہونے چاہئیں،

یَد عربی زبان میں وضعی معنی میں بھی آتا ہے اور مجازی معنی میں بھی لیکن بیک وقت و بیک محل دونوں معنی مراد نہیں ہوتے اور نہیں ہو سکتے۔ اور مقدم ہوتے ہیں وضعی و وضعی کہ اصل وہی ہیں اس لئے اب ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ آیہ جزئیہ میں حقیقی معنی یَد کے ہو بھی سکتے ہیں یا نہیں۔

طبری نے اپنی تفسیر میں عَنْ يَدٍ لِّدٍّ یا اِلٰی يَدٍ لِّكُھَاہے یعنی حقیقی ہاتھ مراد لیا ہے۔ اس کے متعلق میں ابھی کہ چکا ہوں کہ بین الجمعین واحد کا استعمال جس طرح اس آیت میں ہے درست نہیں۔ اگر حقیقی ہاتھ مراد ہوتا تو جیسے يُعْطُوا، هُمْ اور صَاغِرُونَ جمع ہیں۔ عَنْ يَدٍ بھی بصیغہ جمع باید یھم یا عن اید یھم ہونا چاہئے تھا۔ اور جب یہ صورت نہیں ہے تو اس آیت میں ید لا محالہ مجازی معنی میں ہونا چاہئے کہ اس صورت میں اس کا جمع لانا ضروری نہیں رہتا۔

یَد کے مجازی معنی جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کئی ہیں۔ علامہ زخشری نے انہیں میں سے غلبہ و انعام "اختیار کئے ہیں۔ اور فی الجملہ آیہ جز یہ میں مربوط بھی ہو سکتے ہیں۔ مگر صحیح معنی اس کے میرے نزدیک مال و غنا ہیں۔ قاضی بیضاوی نے عَنْ يَدٍ کی تفسیر میں ان کا ذکر بھی کیا ہے۔ چنانچہ لکھا ہے۔ اَوْ عَنْ غِنًی وَاِنْ لَّاكَ قَبِيلٌ لَّا تَوُحِّدُنْ عَنِ الْفَقِيرِ، یعنی ید کے معنی مال و ثروت بھی ہیں۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ غریب مفلس پر جز یہ نہیں ہوتا۔ فرق قاضی بیضاوی اور میری رائے میں یہ ہے کہ وہ ان معنی کو بھی دیگر معانی کی طرح بروجہ احتمال بیان کرتے ہیں اور اس کی دلیل کو بر طریق ضعف، اور میں سمجھتا ہوں کہ آیہ زیر بحث میں ید کے معنی مال و ثروت ہیں لیکن اس کا ثبوت کیا ہے کہ اس آیت میں اس کے معنی مال ہی ہیں۔ میں کہتا ہوں۔ الحمد للہ کہ یہ دونوں باتیں روایت سے ثابت ہیں۔

طبری نے اکیسویں سال ہجری کی تاریخ میں لکھا ہے کہ نعمان بن المقرن نے ماہین والوں سے دو عہد نامے کئے۔ پھر اُس نے یہ دونوں عہد نامے نقل کئے ہیں۔ دونوں میں یہ الفاظ ہیں :- عَلَى كُلِّ حَالٍ فِي مَالِهِ وَنَفْسِهِ عَلَى قَدَرِ طَاقَتِهِ۔ ہر بالغ پر

ہے بقدر اس کی طاقت کے مال میں ہے جزیہ دینا اور اپنی ذات سے خدمت کرنا۔ پھر وہ بائیسویں برس کی تاریخ کے ضمن میں آذربایجان اور عتبہ بن فرقد کا عہد نامہ نقل کرتا ہے۔ اُس میں سے علیٰ اَن یُوَدَّوُا الْجَزِیَّةَ عَلٰی قَدْرِ طَاقَتِهِمْ لَیْسَ عَلٰی صَبَیٍّ وَلَا امْرَاةٍ وَلَا زَمَیْنٍ لَیْسَ فِیْ یَدَیْهِ شَیْءٌ مِّنَ الدُّنْیَا وَلَا مُتَعَبِدٌ مُّتَحَلٍّ لَیْسَ فِیْ یَدَیْهِ شَیْءٌ مِّنَ الدُّنْیَا اس شرط پر صلح ہوئی کہ یہ لوگ بقدر طاقت (ثروت) جزیہ دیں۔ بچوں، بوڑھوں اور عورتوں پر جزیہ نہیں۔ نہ اس گوشہ نشین تارک الدنیا عابد پر جو مالدار نہ ہو۔ صاف ظاہر ہے کہ آخری عبارت میں بقدر طاقت کے معنی ہیں مال۔ ثابت ہوا کہ جزیہ مال اور مالداروں پر ہے۔ رہا یہ امر کہ یہ دے کے معنی مال ہیں اس کو وہ روایت واضح کر دیتی ہے جو طبری نے واقعہ جلولا کے ذیل میں لکھی ہے۔ وہی ہذا:

عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَيِّفِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَتْ الْفَلَاحُونَ لِلطَّرِيقِ وَالْجُسُورِ وَالْأَسْوَاقِ وَالْحَرْثِ وَالْدَّلَاةِ مَعَ الْجَزَاءِ عَنْ أَيْدِيهِمْ عَلَى قَدْرِ طَاقَتِهِمْ وَكَانَتْ الدَّهَاقِيْنُ لِلْجَزِيَّةِ عَنْ أَيْدِيهِمْ وَالْعَمَارَةُ - شُعْبَةُ . . . . . نے کہا گاؤں کے گنواروں پر تھا۔ راستوں۔ پلوں۔ بازاروں کا کام کرنا کھیتوں کا بونا جوٹنا۔ رہبری کرنا اور بقدر طاقت اپنے مال کا جزیہ دینا۔ اور دہقانوں (زمینداروں) پر تھا اپنے مال کا جزیہ دینا اور گاؤں کو آباد کرنا اور آباد رکھنا۔

مشگلیں شاید اب بھی اَیْدِیْہِم کے معنی میں کلام کرنے لگیں مگر ذیل کے اقتباسات انشاء اللہ قطعاً مسکت ثابت ہونگے، حیرہ والوں اور خالد بن الولید میں جو معاہدہ ہوا طبری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے اس میں سے عَاہَدَہُمْ عَلٰی تِسْعِیْنِ وَمِائَةِ اَلْفِ دِرْہَمٍ

تَقْبِلُ فِي كُلِّ سَنَةٍ جَزَاءً عَنْ آيَاتِهِمْ فِي الدُّنْيَا رَهْبَانِيَهُمْ وَقَتِّيهِمْ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ غَيْرَ ذِي يَدٍ جَيِّسًا عَنِ الدُّنْيَا تَارِكًا لَهَا۔

خالد بن الولید اور فلاں فلاں زعماء حیرہ میں ایک لاکھ نوے ہزار درہم (سالانہ) پر معاہدہ ہوا۔ یہ رقم سالانہ ان سے ان کے دنیاوی مال کے عوض جزیہ میں لی جائیگی قنیس و رہبان سب حصہ رسی اس رقم کو پورا کریں گے۔ سوائی ان رہبانوں کے جو ذی ید یعنی استطیع نہ ہوں اور دنیا چھوڑ چکے ہیں اور اس سے الگ تھلگ زندگی بسر کرتے ہوں

اسی تاریخ میں خالد بن الولید کا دوسرا عہد نامہ ہے جو اس میں اور زاد بن ہش میں ہوا تھا اس کے الفاظ یہ ہیں۔ اِنِّیْ عَاهَدْتُكُمْ عَلَی الْحَزْبِیَّةِ وَالْمَنْعَةِ عَلَیْ كُلِّ ذِیْ یَدٍ بِاَنْتِیَا وَبَسْمَا عَلَی عَشْرَةِ اَلْفٍ دِرْهَمٍ۔ میں نے تم سے جزیہ اور حفاظت پر معاہدہ کیا۔ باقی اور بسما کے سب مالدار مل کر دس ہزار دینار سالانہ سرانجام دیں گے۔ دونوں عہد ناموں میں ذی ید کا لفظ موجود ہے اور دونوں جگہ جزیہ کے ساتھ اس طرح استعمال ہوا ہے کہ مال یا کسب مال کے سوا اور کسی احتمال کی گنجائش نہیں رہتی۔

تحریری عہد نامے زبانی اقوال سے زیادہ قابل اعتبار ہوتے ہیں۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ یہ عہد نامے اس وقت کے ہیں جس کی نسبت یہ خیال بھی نہیں کیا جاسکتا کہ ید کے معنی بدل گئے ہوں کیونکہ دور خلافت اولیٰ (۳۱ھ) میں جبکہ اسلامی فتوحات کا ایران کی طرف آغاز ہوا ہی ہوا تھا یہ عہد نامہ لکھے گئے۔ یہ صحیح ہے کہ آئندہ دیگر معاہدات میں بعینہا یہ لفظ نہیں ملتے۔ یہ اس لئے کہ عرب سادہ زندگی سے اٹھ کر فتوحات کو نکلے تھے۔ ابھی اسی قسم کی تحریروں کے ایک قالب میں ڈھلنے کا وقت نہیں آیا تھا۔ کہ ہر شخص کا قول و قرار ایک ہی انداز پر ہوتا ہم روح تمام معاہدوں کی، وہ کہیں ہوئے ہوں اور کسی نے کئے ہوں ایک اور

بالکل ایک ہے۔

یہ کہ معنی متعین کرنے کے لئے جو معادلات ہم نے بطور سند پیش کئے ہیں وہ سب طبری سے لئے ہیں اس لئے یہاں طبعاً ایک شبہ یا سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ طبری مؤرخ بھی ہے اور مفسر بھی بلکہ امام المفسرین پھر کیا وجہ ہے کہ اس نے اپنی تفسیر میں ان روایات کو نظر انداز کیا یا ان سے استفادہ نہیں کیا۔

بات اگرچہ معقول ہے لیکن اس کے جواب کا میں ذمہ دار نہیں کہ طبری سے ایسا کیوں ہوا۔ اس کی وجہ اللہ ہی خوب جانتا ہے ممکن ہے کہ خود طبری کو بھی اس کی خبر نہ ہو۔ میں قیاساً ایک بات کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ طبری نے جب تفسیر لکھی مذاہب فقہیہ قیام و رواج پا چکے تھے۔ ان کے اثر سے وہ نہ بچ سکا۔ تفسیر میں جو کچھ لکھا ہے عصری فقہ کے زیر اثر لکھا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فقہ خود کتاب و سنت سے استنباط ہوئی لیکن ان بابا تفقہ کے دل و دماغ خارجی حالات و واقعات سے متاثر تھے اور ہو رہے تھے خاص کر ملکی و سیاسی معاملات میں۔ فقہا اور طبری سب دیکھتے چلے آتے تھے کہ ذمی خود جا جا کر جزیہ ادا کرتے ہیں اور یہ کچھ بجا بھی نہ تھا۔ حکومت کا یہ کام نہیں کہ وہ گھر گھر سے خود جزیہ جمع کرتی پھرے اور حکومت بھی وہ حکومت جو دنیاوی بن چکی ہو اور وقت کی اصطلاح میں ذمی صرف وہ افراد رہ گئے ہوں جو دارالاسلام میں رہتے ہوں اور عمل اور اصطلاح کی بنا پر لوگوں کو یہ خیال بھی نہ آتا ہو کہ حکومتیں بھی ذمی ہو سکتی ہیں بلکہ رہ چکی ہیں۔ ملوک و مرازمہ ذمی بن کر جزیہ بھیجا کرتے تھے خود لیکہ نہیں آتے تھے۔ اور دست بدست نہیں دیا کرتے تھے۔ اور عہد رسالت میں خود رسول اللہ کے عامل گھر گھر جا کر بھی جزیہ و صدقہ جمع کیا کرتے تھے۔ جب یہ باتیں دور جا پڑی ہوں اور بھول بسر گئی ہوں اور عرصہ سے عمل یہ چلا

آ رہا ہو کہ دارالاسلام میں رہنے والے ذمی دست بدست اگر جزیہ دیتے ہوں ان حالات میں اگر طبری نے عن یسید کے معنی میں ید الی ید لکھ دئے ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے بعد کے مفسرین کی تفاسیر تو اکثر و بیشتر بالکل ہی احتمالات و ہمیہ اور احکام فقہیہ کا مجموعہ بن گئی ہیں یہ محض خیال ہی خیال نہیں ٹھوت کو وہم صاغروں کی تفسیر حاضر ہے۔ الدہر المنثور میں ہے کہ سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ ہُمْ صَاغِرُونَ کے معنی یہ ہیں کہ ذمی ذلیل ہوں سلمان سے روایت یہ ہے کہ مدعا اس کا یہ ہے کہ جزیہ ادا کرنے پر ان کو آفرین نہ کی جائے۔ مغیرہ سے روایت ہے کہ مجھے رستم پہ سالار ایران کے پاس بھیجا گیا۔ اس نے پوچھا تم لوگ چاہتے کیا ہو۔ میں نے کہا اسلام کی دعوت دیتے ہیں۔ اگر تم اسلام لے آؤ تو پھر ہم تم دونوں ہر طرح برابر۔ اس نے کہا میں اس کو قبول نہ کروں تو۔ میں نے کہا فَتُعْطِيَ الْجُزْيَةَ وَأَنْتَ صَاغِرٌ اس نے ترجمان سے کہا پوچھو۔ میں جزیہ تو سمجھا لیکن یہ وَأَنْتَ صَاغِرٌ کیا۔ میں نے کہا تو جزیہ دے تو تو کھڑا ہو اور میں بیٹھا ہوا اور کوڑا تیرے سر پر ہو۔ نیز سلمان سے روایت ہے کہ ایک قلعہ والوں کا محاصرہ کرنے کے بعد اس نے قلعہ والوں کو پیغام دیا۔ الْأَسْلَامُ وَالْجُزْيَةُ وَأَنْتُمْ صَاغِرُونَ۔ انہوں نے کہا یہ کچھلی بات کیا کہی، ہم نہ سمجھے کہ تم ہمیں جزیہ میں روپیہ دو اس حالت میں کہ تمہارے سروں پر خاک پڑی ہو۔ (یعنی سفر کر کے یا چل کر آئے ہو)

سعید بن جبیر صاغروں کے عرفی معنی بتاتے ہیں۔ سلمان کی دونوں روایتیں بھی معتدل و قریب المعنی ہیں اور قول سعید کی تائید کرتی ہیں۔ مغیرہ کا رستم کے پاس بھیجا جانا بھی سچ ہے لیکن طبری میں کوڑے کا ذکر نہیں۔ ممکن ہے کسی روایت و تاریخ میں آیا ہو۔ اور عرب سچائے کے لئے یہ کہا بھی ہو کہ کوڑا تیرے سر پر۔ درشتی ان کے مزاج میں تھی اور اسی لئے ان کو



بھیجا گیا تھا کہ اینٹ کا جواب پتھر سے دیں۔ کیونکہ رستم مسلمانوں کے اس بڑھتے ہوئے سیل کو عرب کے بھکاریوں کی طرح روٹی کے ٹکڑے پر ٹالنا چاہتا تھا ورنہ صاغر کو کوڑے سے کیا تعلق۔ یوں اب بھی تحصیل کے پیادوں اور پولیس کا ڈنڈا ٹیکس اور مالگزاری دینے والوں کے سر پر رہتا ہے اور تحصیل میں کاٹھ کا لٹھا پڑا ہوا ان کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک نرم و گرم اقوال صحابہ ہوئے اب مفسرین کو لیجئے۔

ایک مختصر سی تفسیر القرآن حضرت ابن عباس کی طرف منسوب ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے وہ تمام اقوال جو کسی نہ کسی طرح قرآن کریم کی تفسیر کے متعلق آپ کی طرف منسوب پائے ایک جگہ جمع کر دئے ہیں اس تفسیر میں حَقِّیُّ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ کی تفسیر یوں لکھی ہے۔ عَنْ قِيَامٍ مِنْ يَدٍ إِلَى يَدٍ یعنی ذمی کھڑا ہو کر جزیہ دے اور دست بستہ دے۔ اس میں عن قیامِ نئی چیز ہے اور بالکل انغل بے جوڑ اور بے سند ہے۔ صاغرون کے لئے لکھا ہے ذَلِيلُونَ یعنی صاف سیدھا ترجمہ جو سلمان و سعید کے اقوال کے مطابق ہے۔ مگر معالم التنزیل میں ہے۔ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ تَوَخَّذْ مِنْهُ الْجِزْيَةَ وَيُوطِئْ عُنُقَهُ ذمی سے جزیہ لے کر اس کی گردن رگڑ دی جائے۔ یہ قول اول پر گریبا اضافہ ہے۔ اس قول کو بعض مفسرین نے مانا اور بعض نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اب یہ کہنا کہ کوئی روایت صحیح ہے۔ بہر حال دشوار ہے۔ یہ ہیں صاغرون کی ابتدائی تفسیریں اور وہ بھی سب صحابہ کی رائے ہیں۔ مگر ایک بھی قول رسول پر مبنی نہیں۔ اگر مان لیں کہ ابن عباس کے دو قول روایت صحیح ہیں تو ان میں بھی ارتقائی اثر موجود ہے یعنی دوسری راہی زمانہ حکومت ولایت کی ہوگی اور بضرورت وقت یہ عمل اختیار کیا ہوگا۔ ورنہ کتاب و سنت سے اس کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ قیاس چاہتا ہے کہ طبری کے زمانہ تک یونہی رائیں برنبائے سیاست

و مصلحت بدلتی رہی ہوں گی کہ اس نے صاعغروں کی تفسیر میں لکھا :- مَعْنَاهُ اَذْلَا مَقْهُورُونَ  
 يقال لِلذَّلِيلِ الْحَقِيرِ صَاعِغٌ یعنی ذمی جزیرہ میں اس حالت میں کہ وہ ذلیل و مغلوب ہوں،  
 یہاں تک طبری نے جو کچھ کہا بالکل بجا۔ سیاق و الفاظ سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے مگر زمانہ کے  
 اثر کو دیکھئے کہ وہ اس تفسیر پر جو حقیقت میں کافی دانی تھی بس نہ کر سکا بلکہ اسے کنا پڑا۔  
 وَ اخْتَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ فِي مَعْنَى الصَّغَارِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ أَنَّ يُعْطِيَهَا وَ  
 هُوَ قَائِمٌ وَالْآخِذُ جَالِسٌ ذَكَرَ مَنْ قَالَ لِي حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ بَشِيرٍ  
 النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي سُفْيَانُ عَنْ بْنِ سَعْدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ حَتَّى يُعْطُوا الْجَزِيَّةَ  
 عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاعِغُونَ قَالَ تَأْخُذُهَا وَأَنْتَ جَالِسٌ وَهُوَ قَائِمٌ وَقَالَ  
 آخَرُونَ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى يُعْطُوا الْجَزِيَّةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاعِغُونَ  
 عَنْ أَنْفُسِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ يَمْشُونَ بِهَا وَهُمْ كَارِهُونَ - وَذَلِكَ قَوْلُ  
 رُوِيٍّ عَنِ بْنِ عَبَّاسٍ مِنْ وَجْهِ، فِيهِ نَظَرٌ، يَعْنِي اَهْلُ تَاْوِيلٍ يافْتَقَا كَا صَغَارَ كَمَا مَعْنَى  
 میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ معنی یہ ہیں کہ ذمی جزیرہ دے تو کھڑا ہو اور لینے والا بیٹھا  
 ہو کہ عکرمہ سے یہ قول باسناد پونہی منقول ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ذمی اپنے آپ کو پست و حقیر  
 تصور کریں خود جزیرہ لے کر اور چل کر آئیں اور باکراہ جزیرہ دیں۔ یہ قول من وجہ ابن عباس سے  
 منقول ہے۔ لیکن ضعف و شبہ سے خالی نہیں۔

ان میں سے پہلا مذہب ابن عباس کے قول اول کے مطابق ہے اور اگرچہ تفسیر  
 کے بجائے رائے اور داب حکومت پر مبنی کہے جانے کا زیادہ مستحق ہے تاہم معتدل ہے  
 اس لئے کہ ذمی جو جزیرہ دیتے ہیں وہ محکوم و مغلوب ہونے کی حیثیت سے دیتے ہیں،  
 احسان نہیں کرتے اس لئے نائب الحکومت کے برابر آکر بیٹھنے کا حق نہیں رکھتے،

ہر جگہ اور ہمیشہ ہی ہوتا آیا ہے اور اب بھی یہی ہوتا ہے اس لئے اس کو اگر تفسیر بھی کہہ لیا جائے تو مضائقہ نہیں اگرچہ میرے نزدیک یہ حقیقت نہیں رہا دوسرا مذہب جو ابن عباس کے قول پر مبنی کیا گیا ہے اس میں اگرچہ <sup>وہ</sup>یوطا عنقہ کا لفظ نہیں جو ابن عباس کے ایک قول میں پہلے آچکا ہے تاہم طبری کو اس کی صحت میں کلام ہے۔ اس لئے اہل فہم کے لئے طبری کی تفسیر پھر غیبت ہے۔ اب ذرا آگے چلتے اور زمرخشری کی تفسیر دیکھیے وہ فرماتے ہیں اَمَّا تَوْحِيْدُ مِنْهُمْ عَلَى الصَّغَارِ وَالذَّلِ وَالْهُوَانِ وَهُوَ اَنْ يَبْقَى بِنَفْسِهِ مَا شِئًا غَيْرَ رَاكِبٍ وَيُسَلِّمُهَا وَهَوَ قَائِمٌ وَالْمُسْتَلِمُ جَالِسٌ وَاَنْ يُتَلْتَلَ ثَلَاثَةٌ وَيُوْحَدَنَّ بِتَلْسِيْبِهِ وَيُقَالُ لَهُ اِدَّ الْجَوِيَّةِ وَاِنْ كَانَ يُؤَدِّيْهَا وَيَزَخَّ فِي قَفَاكَ بَعْنِي وَتَى سے بذلت و خواری جزیہ لیا جاے اس طرح کہ وہ خود لے کر آئے اور پیادہ پا۔ نہ کہ سوار ہو کر۔ کھڑا ہو کر پیش کرے۔ لینے والا بیٹھا ہوا ہو اس کو زور سے پکڑ کر گھسیٹا جائے۔ اور اس کی گردن و گریبان پکڑ کر کہا جائے، لابلے جزیہ، اگرچہ وہ دے ہی رہا ہو۔ اور چلتے چلتے ذرا اس کی گڈی بھی ناپ دی جائے۔

اَبْ هُمْ صَاغِرُونَ کی ابتدائی معتبر و نامعتبر تفسیریں بقدر ضرورت دیکھ چکے۔ یہ بھی آپ نے دیکھ لیا کہ طبری ان روایات میں سے بعض کی نسبت فیہ نظر کرتا ہے، اور فقہاء کی رائے کو اس بات میں ماننے کے لئے تیار نہیں۔ با این ہمہ زمانہ کے حال سے مجبور ہو کر ان کو نقل کرنے سے مفر نہیں پاتا۔ زمرخشری کی تفسیر بھی آپ نے ملاحظہ کر لی اور یہ بھی کہ اس میں چپکے سے کیا کچھ اضافہ ہو گیا ہے اب اتنا اور سن لیجئے کہ امام فخر الدین رازی یہ سب کچھ باضافہ اپنی تفسیر میں نقل کرنے کے بعد اتنا اور مستزاد فرماتے ہیں وَ

لِلْفُقَهَاءِ أَحْكَامٌ كَثِيرَةٌ مِنْ تَوَاجِعِ الدَّلِيلِ وَالصَّغَارِ مَذْكُورَةٌ فِي كُتُبِ  
 الْفِقْهِ گویا یہ سب کچھ عین قرآن ہی کی تفسیر ہے۔ اسی لئے یہ سب کچھ موضع القرآن تک میں  
 مذکور ہے۔ ان حالات میں اگر طبری نے عصری اور فقہی مذاہب کے اثر میں آکر عن ید کی  
 تفسیر میں ید الی ید لکھ دی اور ادبی و لسانی شواہد کو نظر انداز کر گیا اور ید کے معنی مال  
 جو خود کئی روایات میں لکھ چکا تھا بھول گیا تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ مِنْ یدِ الی  
 یدِ بہت اوپر سے چلا آ رہا تھا (اگرچہ اس کا اصل مبنی 'واب حکومت' تھا نہ کہ کتاب و سنت)  
 پھر خیالی و لفظی سہارے پر مختلف اقوال پیدا ہوئے اور قریب باعتدال رہے، پھر اضافے  
 پر اضافے ہوئے اور بات کہیں سے کہیں جا پہنچی۔ غور سے دیکھئے تو یہ سب نتیجہ ہے ایک  
 عن ید کے لفظ اور مقامی اور زبانی سیاست کا۔ کہ قانون کچھ سے کچھ ہوتا چلا گیا میں نہیں  
 کہتا کہ جب جب اور جہاں جہاں یہ احکام پیدا ہوئے غلط ہوئے ممکن ہے تقاضائے  
 وقت و مصلحت یہی ہو، غلطی جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ اس کو قرآن کی تفسیر بنا دیا اور دین  
 مذہب ٹھیرا لیا گیا اگر جزیہ وصول کرنے کا اسلام میں از ابتدا یہی ونیر ہوتا۔ تو کیا ممکن  
 تھا کہ غیر قومیں اسلامی حکومت کو اپنے لئے آیہ رحمت تصور کرتیں۔ اب یہ سنئے کہ وہم  
 صاعغرون کے واقعی کیا معنی ہیں ؟

صَاعغرون قرآن مجید میں کئی جگہ آیا ہے۔ اور اپنے معنی آپ بتاتا ہے۔ سورہ  
 یوسف میں ہے وَلَئِنْ لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ  
 الصَّاغِرِينَ ؛ اگر اس (یوسف) نے میرا کہنا نہ کیا تو یہ زندان جائیگا اور ذلیل ہوگا۔ سورہ  
 اعراف میں ہے فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ۔ ساحر موسیٰ سے  
 وہاں مغلوب ہوئے اور ذلیل ہو کر وہاں سے پھرے۔ نیز سورہ غل میں ہے۔ اِنْجِجْ

إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ عَنْهَا  
 أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ تو انہیں کے پاس لوٹ جا۔ ہم ان کے خلاف ایسا  
 زبردست لشکر لے کر آئیں گے جس کے سامنے وہ نہ ٹھیر سکیں گے۔ اور ہم ان کو  
 وہاں سے ذلیل کر کے نکالیں گے اس حالت میں کہ وہ خوار ہوں گے۔ (ہم  
 ان کو ذلیل و خوار کر کے نکالیں گے) اب شواہد لسانی و ادبی لیجئے اور دیکھئے  
 صاغرون کے یہی معنی ہیں یا نہیں۔

عامر بن الطفیل کتا ہے۔

فَإِنْ لَا يَرِهَقُ الْحَدَثَانُ نَفْسِي يُودُّوُ الْخُرُجَ إِلَى عَامَا فَعَامَا  
 يُودُّوُ حَتَّى رَعِمَ صَعَارًا وَيُعْطُونَا الْمَقَادَةَ وَالزِّمَامَا

اگر حادث روزگار نے مجھے زندہ چھوڑ دیا تو انہیں سال بسال مجھے خراج  
 دینا ہوگا۔ وہ چار و ناچار پست و حقیر ہو کر ہمیں خراج دیں گے۔ ہماری اطاعت  
 مانیں گے، اور زمام اختیار اپنی ہمارے حوالہ کرینگے۔

اب اس صغار کے معنی خود اسی شاعر کی زبان سے بھی سنئے۔ کتا ہے۔

يُعْطُونَ خَرَجَهُمْ بغيرِ هَوَادَةٍ وَالذَّهْرُ ذُو غَيْرٍ وَذُو بَلْبَالٍ

انہیں بغیر رعایت و درگزر خراج دینا پڑیگا یہ زمانہ یونہی بدلتا اور مصائب لاتا رہتا ہے  
 (کبھی غالب کرتا ہے۔ کبھی مغلوب)

یہ تقریباً وہی معنی ہیں جو سعید بن جبیر اور سلمانؓ سے منقول ہیں۔ حاصل کلام  
 یہ کہ قرآن کریم اور اشعار جاہلیہ میں جو فہم قرآن کریم کے لئے سند ملنے گئے ہیں صغار  
 اور صاغرون کے کہیں وہ معنی نہیں ملتے جو مفسرین نے عموماً فقہی اور خارجی اثر میں

اگر لکھے ہیں۔ اور خیالی موشگافیوں سے پیدا کئے ہیں۔ سیدھے اور صاف معنی آیت کے یہ ہیں کہ مسلمانو! اہل کتاب سے لڑو اور یہاں تک لڑو کہ وہ ہار مان کر تمہیں جزیہ دیں اور برتری یا ہم سہری کے دعوے کے بجائے اپنے آپ کو پست اور محکوم مان لیں۔ چنانچہ امام شافعی نے کتاب الام میں صاغروں کے یہی معنی اختیار کئے ہیں اور طبری نے ان کو اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے۔ وَقَالَ الْآخَرُونَ اَعْطَاؤُهُمْ اِيَّاها هُوَ الصَّغَارُ۔ جزیہ دینا خود کت و صغار ہے۔ آخروں کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسک ایک امام شافعی ہی کا نہیں اور لوگ بھی اس کے قائل ہیں۔ پھر طبری اپنی کتاب کِتَابُ اخْتِلَافِ الْفُقَهَاءِ میں لکھتا ہے قَالَ الشَّافِعِيُّ اِذَا اخَذَ الْاِمَامُ مِنْهُمْ الْجُزْيَةَ اخَذَهَا بِاَجْمَالٍ وَلَمْ يَضْرِبْ مِنْهُمْ اَحَدًا وَلَمْ يَنْلِ بِقَوْلٍ قَبِيحٍ وَالصَّغَارُ اِنْ يَجْرِي الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ لَا اِنْ يَضْرِبُوْا وَلَا اِنْ يُوْذَوْا جَبَّ اِمَامُ اَنْ سَعَى جُزْيَةَ لَمْ تُوْذِ هِرَجَ سَعَى لَمْ يَكُنْ كُوْمَارٌ سَعَى نَحْتُ لَفْظٌ سَعَى كُوْبٌ اَبْرُوْكَرٌ۔ صغار یہی ہے کہ اس کا حکم ان پر نافذ ہو۔ نہ یہ کہ ان کو مارا جائے اور ایذا دی جائے۔ یہی مسک امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا طبری نے اس کتاب میں بیان کیا ہے۔ جیسا کہ میں محل مناسب پر بہ تفصیل بیان کر دنگا۔ میں بھی صاغروں کے یہی معنی سمجھتا ہوں ولا اسلم ما هو خلاف ذلك اور یہیں پہنچ کر اپنے اس مضمون کو ختم کرتا ہوں، باقی پھر!

احسان جز شمع خرو نشانه  
دست مرد را لی شاه بخرد  
همی خاک عهد عمرین جا درانه  
بدید اید از در کز درید  
قد آخر کی زان رو نشانه  
مغای نماید به آرد از آغاز  
خوابها همه معور کرد  
دگر سوی خرابی ساز گیرد  
بهر دگره را آهی جگر سوز  
جوشه با خلق باشند شیش راست  
کمر کل ره بگنجد کم از ار  
بین از مرغ را کویان شکارند  
جوشه بشید از سیران مقات  
خون اندیشه کرد از کاردانی  
نکرد از بدی عمر کی پیش  
یکای کرد دست از ظلم گناه  
شیمایی هر کجا عدلت سازش  
حیات جاودان احسان شاد  
مقات میم در عاقبت اندیشی و حرم و شیمایی

# مثنوی عرۃ الوثقی

## از شہابی

از  
پروفیسر حافظ محمود خاں شیرانی پروفیسر اورنٹل کالج - لاہور

یہ مثنوی جو ۱۹۳۷ء میں تالیف ہوئی ہے ہندوستان کے ایک نامعلوم شاعر شہابی تخلص کی یادگار ہے۔ شاعر نے اس کا نام عرۃ الوثقی رکھا ہے اور ہندوستان کے کسی پادشاہ کے واسطے جس کا نام مذکور نہیں لکھی ہے۔ ابیات کی تعداد بقول شاعر پانچ ہزار ہے۔ موجودہ نسخہ اگرچہ مصنف کے عہد سے قریب کا لکھا معلوم ہوتا ہے ناقص حالت میں ہم تک پہنچا ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ پوری کتاب کے جو منتشر اوراق ہم تک پہنچے ہیں ان کی تعداد ایک سو نو ہے اور تخمیناً ساڑھے تین ہزار ابیات کے حامل ہیں۔ اس حساب سے ڈیڑھ ہزار اشعار اس نسخہ سے ضائع ہو گئے ہیں۔ بالفاظ دیگر چوالیس اوراق جاتے رہے ہیں۔ موجودہ حالت میں کتاب کی اصل ترتیب سے واقف ہونا بھی دشوار ہے۔ دیباچہ میں جو فہرست مضامین دی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ابتلاقی مثنوی ہے جو ہندوستان سعدی کی طرح پسند و موعظت کا دفتر کھولتی ہے اور ان اوصاف و محاسن پر زور دیتی ہے جو انتظام ملک و ملت کے لئے سلاطین کی ذات میں نہایت ضروری ہیں۔ شاعر



کے نزدیک شرائط جہانداری دس امور پر مبنی ہیں اور ان کے مطابق اس نے کتاب کو دس مقالوں میں تفصیل ذیل تقسیم کیا ہے :-

مقالہ اول در پیروی شرع - مقالہ دوم در معدلت - مقالہ سوم در بشیار بودن در کار کا  
مقالہ چہارم در رای و تدبیر - مقالہ پنجم در وفای عہد و پیمان - مقالہ ششم در شجاعت و دلوری  
مقالہ ہفتم در جود و سخاوت - مقالہ ہشتم در شرط تمکین و وقار - مقالہ نهم در سیاست -  
مقالہ دہم در عفو گناہ -

ہر مقالہ میں ایک ایک تاریخی حکایت مثال میں لائی گئی ہے۔ کتاب کی ابتداء سے  
حمد کا تمام اور نعت کا نصف حصہ مفقود ہے۔ خاتمہ کا کچھ حصہ ملتا ہے جس سے معلوم  
ہوتا ہے کہ کتاب کا نام 'عروۃ الوثقی' ہے اور ۸۵۹ھ میں تصنیف ہوئی ہے۔ ایات  
کی تعداد پانچ ہزار ہے :-

تن خاکیم چمن باقی نماند	مرا زندہ شمار دہر کہ خواند
اگر مطلوب از و نام کتابست	ز غیش عروۃ الوثقی خطابست
چشما کردہ با بستم جگر خون	کہ تا آمد ز کان ابن بل بیرون
ز تاربخش ہر انکور است مقصود	ز ہجرت میصد و پنجاہ و نہ بود
و گر یک رہ شمار می بیت نامش (لذا)	شمار بیت شد خمس ہزارش

بعض اشعار سے جو شاعر نے اپنے فرزند کو خطاب کر کے لکھے ہیں پایا جاتا ہے کہ اس فرزند  
کا نام فیض اللہ ہے ۔

ترازان روی فیض اللہ شد نام کہ از فیض خدا یابی ہمہ کام  
مصنف کے متعلق ہم کو اسی قدر علم ہے کہ اس کا تخلص شہابی ہے جو ہر موقع پر

سرخ سیاہی سے لکھا گیا ہے۔ کتاب جس بادشاہ کے لئے لکھی گئی اس کا نام کہیں بھی نظر نہیں آتا۔ اگرچہ بعض اشاروں اور دیگر قرائن سے پایا جاتا ہے کہ مصنف اور اس کا محدوح دونوں ہندوستانی ہیں۔

نویں صدی، ہجری وہ خاص صدی ہے جس میں علاء الدین کے خواب ہندوستان میں مرکزی حکومت کے اصول کو برباد کر کے سیاسیات وقت نے صوبہ جاتی خود مختاری کے اصول کو فروغ دے دیا تھا۔ اس صدی کے ابتدا ہی میں ایسے واقعات پیش آئے جن کے اثر میں ہندوستان مختلف سلطنتوں میں تقسیم ہو کر رہ گیا اور اس کے منتصف میں ہم دیکھتے ہیں کہ ملک میں کئی سلطنتیں قائم ہیں۔ بنگال اور دکن کے علاوہ جو اس صدی کی آمد سے بہت پہلے اپنی خود مختاری کا اعلان کر چکے تھے۔ گجرات۔ مالوا۔ جونپور اور پنجاب میں جدا جدا حکومتیں قائم ہیں۔ اب ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ ان صوبہ جاتی سلاطین میں سے ہمارے مصنف کا محدوح اور مخاطب کونسا سلطان ہے۔ ایک بات ممکن ہے وہ یہ ہے کہ مصنف اور اس کا محدوح یا بنگالہ سے تعلق رکھتے ہیں یا مالوہ سے۔ بنگالہ میں اس وقت ناصر الدین محمود شاہ ۸۴۶ھ و ۸۶۲ھ برسر حکومت ہے اور مالوہ میں علاء الدین محمود شاہ خلجی ۸۳۹ھ و ۸۸۰ھ سربراہ ہے۔ اگر مثنوی ہذا بنگالہ میں لکھی گئی ہے تو بہت ممکن ہے کہ اس کا مصنف امیر شہاب الدین بیکرانی ہو جس کا ذکر ہم ابراہیم فاروقی کی مشہور فرہنگ شرف نامہ احمد میری تالیف ۷۷۷ھ میں بار بار پڑھتے ہیں شرف نامہ میں اس شہاب الدین کے حوالہ سے بیسیوں لغات اور ان کے اعراب و معانی بیان کئے گئے ہیں۔ اب اس امیر شہاب الدین کو مثنوی عروۃ الوثقیٰ کا مالک تسلیم کرنے کے لئے ہمارے پاس ایک کمزور قرینہ یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ اس نے اپنے نام کی رعایت سے اپنا تخلص شہابی رکھا ہو۔ اگر اس نے اپنے محدوح کے لقب و خطاب کی بنا پر یہ تخلص اختیار

کیا ہے جیسا کہ بعض شعرا کیا کرتے ہیں تو اس صورت میں بایزید شاہ ۸۱۶ھ، ۸۱۷ھ والی  
 بنگالہ کا نام پیش کیا جاسکتا ہے جس کا لقب شہاب الدین ہے۔ مگر ۸۱۶ھ اور ۸۵۹ھ میں  
 (جو بایزید شاہ کی تخت نشینی اور عودۃ الوثقی کی تصنیف کے سال ہیں) پورے اکتالیس سال کا  
 فرق ہے جو ایک شاعر کے دور شاعری کے لئے ذرا لمبا معلوم ہوتا ہے اگرچہ بالکل ممکن ہے۔  
 مصنف خود تسلیم کرتا ہے کہ وہ اس مشنوی کی تالیف کے وقت بہت بوڑھا ہے۔ ایک  
 بات ہمیں یاد رکھنی چاہیے کہ شرف نامہ میں امیر شہاب الدین کی شاعری کا کہیں ذکر نہیں آتا  
 مالوے کے ساتھ مصنف کو وابستہ کرنے کے لئے ہمارے پاس صرف یہی قرینہ ہے  
 کہ اس نے جہاں اپنے مدمح کے محل اور عجائبات کا ذکر کیا ہے۔ ان میں ایک محل کا نام  
 دھارا مندی بیان کیا ہے۔ اس نام سے ہمارا ذہن معادھار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے  
 جو مالوی خلیجوں کے عہد سے پیشتر مسلمانی دور میں مالوے کا دار الحکومت رہا ہے۔ غوریوں  
 کے عہد میں بھی جو خلیجوں کے پیش رو ہیں یہی شہر دار السلطنت تھا اور خلیجوں کے عہد میں  
 جو ۸۳۹ھ سے شروع ہو کر ۹۳۷ھ پر ختم ہوتا ہے اگرچہ شادی آباد منڈو دار الملک بن  
 گیا تھا مگر دھار کی وقعت زائل نہیں ہوتی۔ وہ سلطنت مالوہ میں دوسرے درجہ کا شہر شمار  
 ہوتا تھا۔ دھار فی زمانہ ایک ہندو ریاست کی راجدھانی ہے مگر مسلمانی عہد میں مالوے کا  
 حاکم نشین شہر تھا۔ محمد بن تغلق اس شہر سے اپنے بعض سکے جاری کرتا ہے۔ کوئی تعجب نہیں  
 اگر دھار کے نام پر علاء الدین محمود شاہ ظہبی نے جو عودۃ الوثقی کی تصنیف کے وقت مالوے  
 کا پادشاہ ہے اپنے جدید دار السلطنت شادی آباد عرف منڈو میں دھار کے نام پر کوئی  
 محل یا عجائب خانہ بنوایا ہو۔ دھارا مندی کا لفظ آیات ذیل میں آتا ہے :-

(۱) بدولت کرد کاخی مرد رسام کہ در بند است دھارا مندیش نام

(۲) درونِ صحن دھارا مندی ای یار بود حوضی بخوبی کوثر آبنار  
مگر اس نظریہ کی تردید میں کہا جاسکتا ہے کہ محلِ مذکور ایک ایسا عجائب خانہ ہے جس میں  
چونکہ فواروں یا دیگر ذرائع سے جیسا کہ آئندہ مذکور ہوگا پانی برسایا جاتا ہے لہذا اس مناسبت  
کی بنا پر اس کا نام دھارا مندی رکھا گیا ہے نہ شہر دھار کی بنا پر۔

اس موقع پر ہمارا ذہن طب کی ایک مشہور تالیف طب شہابی کی طرف بھی منتقل ہوتا  
ہے جو سن ۱۹۰۹ء کی تالیف ہے مصنف اپنے آپ کو ابن عبد الکریم کہتا ہے اور ناگور کا رہنے  
والا ہے۔ عروۃ الوثقیٰ اور طب شہابی کے سین تالیف میں ساٹھ سال سے زیادہ کا فرق ہے  
جو بحیثیت معتادہ ایک شخص کی دو تالیف میں مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ طب شہابی  
کے مصنف کا تخلص شہاب تجفیف یا ہے نہ شہابی باضافہ اگرچہ ایک شعر میں شہابی اپنے  
آپ کو شہاب بھی کہتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ اس کا نام شہاب الدین ہوگا۔ وہ شعر یہ  
ہے۔

زچندان دادن از ہر جنس مالی شہاب از بدر ہاشد چون سلالی  
یہاں یہ کہنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مثنوی کے ایک سابق مالک نے  
اس کو شہاب مہر کی طرف جو امیر خسرو کے استاد ہیں منسوب کیا ہے مگر یہ بیان صحت سے بہت  
دور ہے کیونکہ یہ مثنوی شہاب مہر کے عہد سے دو سو پونے دو سو سال بعد وجود میں آئی ہے  
یہ مثنوی اگرچہ ناقص حالت میں ہم تک پہنچی ہے مگر کئی دلچسپیوں کے سامان اس  
میں جمع ہیں مثلاً یہ کہ وہ ایک ایسے شاعر کی یادگار ہے جس کا ہم معلوم ناکندہ ذرائع سے  
کوئی سراغ نہیں لگا سکتے۔ دوسرے یہ مثنوی اپنے خط و اطالی میں ان تمام خصوصیات کی  
حامل ہے جو مغلوں سے قبل کے مخطوطات ہندوستان میں پائی جاتی ہیں مثلاً پذیرفتن

گذشتن اور گزاشتن کے تمام صیغوں میں ذال مجہ کے بجائے وال مہملہ کے ساتھ پذیرفتن  
گذشتن و گزاشتن لکھنا۔ نفاذ اور تعویذ کو ذال مہملہ کے ساتھ اور خدای۔ مادر و پدر  
خدمت کو ذال مجہ کے ساتھ لکھنا۔ فرشتہ کو باضافہ یا فرشتہ اور دوزخ کو زای فارسی  
کے ساتھ دوزخ تحریر کرنا۔ شین اور ثی کے نقاط کو ہے کے شوشہ کی شکل میں ( ہ )  
اور سو و اور شود کو جب لمبے شین کے ساتھ لکھے جائیں درمیان میں پیوند دیکر سو و  
اور شود لکھنا وغیرہ۔

اہل ایران کا یہ قاعدہ کہ اگر ذال کے ماقبل حرف صحیح ساکن ہو تو ذال ہے اور  
اگر حرف ماقبل صحیح متحرک یا حرف علت ساکن ہو تو ذال مجہ۔ توران وغرین کی تقلید میں  
ہندوستان میں کبھی تسلیم نہیں کیا گیا۔

ہم میں بہت کم ایسے اصحاب ہونگے جو اس خاص خط سے جو مغلوں سے پیشتر  
ہندوستان میں رائج رہا ہے واقف ہیں۔ حالانکہ یہ خط ہندوستان کے طول و عرض  
میں رائج تھا اور دیگر ممالک کے خطوں سے جداگانہ شان رکھتا تھا۔ اس نقطہ نظر  
سے بھی یہ نسخہ ہندوستانی طرز خط و املا کا ایک اچھا نمونہ قرار پاتا ہے۔

ہماری دلچسپی کا ایک اور سامان اس تالیف میں یہ ہے کہ شاعر جو اپنے آپ کو حکیم  
کے لقب سے یاد کرتا ہے دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنے مدوح کے لئے تین ایسے محل  
طیار کئے ہیں جن میں تماشائیوں کی تفریح و حیرت کی غرض سے بعض عجائبات یا طلسمات  
تعبیہ کئے گئے ہیں جنہیں لوگ دیکھتے ہیں اور دنگ رہ جاتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو قسم  
کے کمالات کا مجموعہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ چونکہ سلطان کی طبیعت تماشہ اور  
عجائب کی طرف مائل ہے اس لئے میں نے یہ حکمت سرا تعبیر کی ہے جو طلسمی عجائبات

کا مظہر ہے

خرد میگفت نیزم کای ہنرمند      تنوری گرم داری نان در بند  
چو داری زور بازو بچہ بکشائے      جہانرا دستبر خویش نبالے  
بدل نیز نگہائے عالم اسرو ز      کہ پنهان داشتی از بہر امروز  
چو دیدی رغبت خسرو کہ میش است      اگر پیدا کنی بر جائے خویش است  
بفرمان حسد گشتم گمر سنج      بر آوردم ز خاطر گوہرین گنج  
متاعی را کہ خسرو بد حسد یاد      بردن کردم چو دیدم گرم باز  
ز سینہ نقد ہای خانہ خیمم      چو شہ خواہد چہر اپرون نیزم  
اگر چہ داشتم گنجینہ بسیار      نمودم آنچہ خسرو بد طلبگار  
نہ بینی جوہری را ای برادر      کہ دارد در گرہ ہر جنس جوہر  
ولیک آن آورد بیرون دوکا      کہ یابد مشتری را طالب آن  
چو میل طبع خسرو بر تماشا است      ضرورت بایدم کردن ہمان است  
ز آب و باد و آتش بر خاک      بر آوردم طلسماتے خطرناک  
در ان حکمت سراگز من نشایت      بسی اعجب ہای آسمانست

وہ مدعی ہے کہ عناصر کے ساتھ کو اکب کی تفریح سے عجیب عجیب حکمتیں ظاہر کی جاسکتی ہیں۔ اس میں کسی قسم کی شعبہ بازی کو دخل نہیں ہے اور صرف اس حکمت سے کام لیا ہے جو عناصر یا بسائط پر مبنی ہے۔

شہابی طلسمی عجائب خانوں کے ذکر سے پہلے ایک عمارت کا ذکر کرتا ہے جسے 'مقل' کہنا چاہئے مگر وہ اسے 'دیوان العمل' کے نام سے یاد کرتا ہے وہ کہتا

ہے کہ اس عمارت میں ایک مقام علیحدہ ہے جو آب و آتش کے واسطے بنایا گیا ہے اس کی وضع ایسی ہے کہ اس کے تین درمیںوں عنصروں پر کھلتے ہیں۔ ایک مقام پر کاؤن بنائی گئی ہے جس کے ہر طرف دروازے ہیں اس میں آگ جلائی جاتی ہے اور اس کی گرمی بقدر ضرورت ہر جگہ پہنچتی ہے۔ ایک طرف ایک برج ہوا کے لئے تعمیر ہوا ہے جو گج اور سنگ کا بنا ہے وہ ایک مربع خانہ ہے جس کے چار دروازے ہیں ہوا اس میں حسب عادت چلتی رہتی ہے۔ اس میں خوبی یہ ہے کہ جب ایک دروازہ کھول دیا جاتا ہے باقی کے تینوں دروازے آپ سے آپ کھل جاتے ہیں اور اگر ایک بند کر دیتے ہیں باقی دروازے خود بخود بند ہو جاتے اس بادخانہ کی بہت سی ٹونٹیاں ہیں۔ ہر سمت کی ہوا دروازوں کے ذریعہ سے اندر پہنچ جاتی ہے اور ٹونٹیوں میں داخل ہو جاتی ہے اور ان کے ذریعہ سے جہان جہان ہوا کی ضرورت ہوتی ہے پہنچائی جاتی ہے۔ پھر دوحوض ہیں ایک بڑے دوسرا چھوٹا ہے۔ بڑے حوض میں پانی بھرا ہوا ہے جس سے چھوٹے حوض میں پانی پھرتا رہتا ہے۔ چھوٹے حوض میں ٹونٹیاں لگی ہیں۔ ان کے ذریعہ سے حسب ضرورت پانی ہر جگہ پہنچایا جاتا ہے۔

اس کے بعد شاعر ان تین عجائب خانوں کا یکے بعد دیگرے ذکر شروع کرتا ہے۔ او کتنا ہے کہ شرقی صف کی دیوار میں ایک چھوٹا طاق ہے جس کا منہ اوپر سے ڈھکا ہے۔ طاق میں ایک صنج (گھڑ بال) ہے۔ طاق سے باہر ایک جالیدار صندوق ہے اس میں سونے اور جواہرات کا ایک نیلوفر تعبیه ہے۔ جب ایک گھڑی (طاس) دن گزر جاتا ہے وہ گھڑ بال بجتا ہے اور اس کی آواز دور دور تک پہنچتی ہے۔ اس وقت نیلوفر کا پھول صندوق سے نکل آتا ہے اور کچھ دیر باہر تھمتا ہے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے

کہ ایک گھڑی گزر گئی ہے۔ قصہ مختصر رات دن کے چوبیس گھنٹے ہر گھڑی کے بعد گھڑیاں برابر جیتا ہے۔ نیلو فرنگلتا ہے اور پھر صندوق میں غائب ہو جاتا ہے۔

محل کے شمالی صفہ میں ایک اور طاق ہے جسے در بستہ صندوق کہا جاسکتا ہے اس کے آٹھ دروازے ہیں اور سب بند ہیں۔ جب گھڑیاں جیتا ہے اور کنول برآمد ہوتا ہے اُسی وقت صندوق کا دروازہ کھل جاتا ہے اور ہر گھڑی کے بعد ایک ایک دروازہ کھلتا جاتا ہے حتیٰ کہ سات دروازے بالترتیب کھل جاتے ہیں۔ آٹھویں گھڑی میں دروازے کھلتے اور بند ہوتے رہتے ہیں اور گھڑی کے اختتام پر آٹھوں دروازے بند ہو جاتے ہیں اور پھر یہی عمل شروع ہو جاتا ہے۔

مغربی صفہ میں ایک اور طاق ہے جس پر سنگ مرمر کی ایک جالی لگی ہوئی ہے اس کے اندر س اور اربزیر کا ایک گھڑیاں ہے۔ اس سنگین طاق کے سامنے ایک تخت ہے جس پر ایک زلیں چھتری لگی ہے۔ دن کے وقت یہ چھتری آفتاب کی طرح چمکتی ہے جب شمالی طاق میں گھڑی کے دروازے کھلنے اور بند ہونے لگتے ہیں اس طاق میں پہر کا حساب رہتا ہے جس کے لئے تین سو ساٹھ آدازیں گھڑیاں سے نکلتی ہیں۔

چو در طاس شمالی در ز آغاز کشاید کیمیک و بند دہم باز  
دیں طاق خجستہ از پی پاس بر آید سی صد و شست نغمہ از طاس

اس وقت یہ چھتری بند ہو جاتی ہے گویا پر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد شاعر اس عمد کی وقت شاری کی تشریح میں کہتا ہے کہ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ رات اور دن کی ساٹھ گھڑیاں ہوتی ہیں۔ حساب دان جانتے ہیں کہ اگر ساٹھ کو آٹھ پر تقسیم کیا جائے تو حاصل قیمت پہر ہو گئے اس حساب سے ساٹھ سات گھڑی کا ایک پہر ہوا لیکن کسر سے بچنے کے خیال سے



یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ چونکہ پندرہ گھڑیوں کے دوپہر ہوتے ہیں اس لئے پہلے پہر کو سات گھڑی کا اور دوسرے پہر کو آٹھ گھڑی کا مان لیا۔ اسی قیاس پر تیسرا پہر پھر سات گھڑی کا اور چوتھا پہر آٹھ کا مانا گیا۔ گویا دن رات آٹھ پہر میں چار پہر سات سات گھڑی کے اور چار پہر آٹھ آٹھ گھڑی کے ہوئے چونکہ کل گھڑیاں ساٹھ ہیں اس لئے تیس دن کی اور تیس رات کی ہوئیں۔

شرقی شمالی گنبد میں ایک کشادہ طاق ہے جس میں ایک زرین پتھر رکھا ہے۔ پتھر پر ایک حقہ ہے جس پر ایک زرین طاؤس ہے۔ پتھر کے اندر ایک چوبین مرغ ہے جو ہر نماز کے وقت اذان دیتا ہے۔ جب صبح صادق شروع ہوتی ہے اس کی اذان کی آواز آتی ہے جب آفتاب ڈھلنے لگتا ہے اور ظہر کا وقت آجاتا ہے مرغ پھر بانگ دیتا ہے عصر اور مغرب کے وقت پھر اس کی اذان سنی جاتی ہے۔ عشا کے وقت بھی وہ اذان دیتا ہے مختصر یہ کہ ہر نماز کے وقت اذان دیتا ہے مصنف جیسا کہ اس کا قاعدہ ہے اس مرغ کی ساخت اور اصلی حکمت سے ہمیں کوئی اطلاع نہیں دیتا صرف اسی قدر اشارہ کرتا ہے کہ ہوا اور آگ سے یہ ظلم طیار ہوا ہے۔

بریں ہم بیچ کس راوترس نیست      بغیر از باد و آتش کار کس نیست  
زہی حکمت شناس سیما ساز      کہ ہر دم آورد چوبے در آواز

شاعر نے اوپر جس عمارت کا ذکر کیا ہے وہ گویا اس عہد کا گھنٹہ گھر ہے جو رات دن کی ساعت شماری کے علاوہ نماز کے اوقات کی بھی تعیین کرتا ہے۔ ان ایام میں کچھ قسم کی گھڑیوں کا رواج تھا۔ ہمیں تاریخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تیسری ہجری ہی سے مسلمان ایسے آلات بنا رہے تھے جن کا مقصد اوقات شماری تھا مسجد دمشق کی گھڑی کا ذکر کئی

سیاحوں نے کیلئے۔ ابو طبع بلخی نے بھی ایک گھڑی تیار کی تھی۔ ممالک اسلام میں ساعت شماری گھنٹوں کے حساب سے ہوتی تھی یعنی رات اور دن کو چوبیس گھنٹوں میں تقسیم کیا جاتا تھا شہابی چونکہ ہندوستانی ہے اس لئے وہ ہندی طریقہ کے مطابق رات دن کو آٹھ پہر اور ساٹھ گھڑیوں میں تقسیم کرتا ہے۔

ہمارا شاعر اس عمارت کے دو تین اور عجائب بیان کرتا ہے جن کو میں بخوف طوالت ترک کر کے دوسرے محل کی طرف توجہ دیتا ہوں۔ اس کے لئے سب سے پہلے ایک صحن طیار کیا گیا اس پر ایک صفہ (چبوترہ) بنایا گیا جس کے میڑھیاں اور بھیت بھی ہے۔ چبوترہ پر مسند بھی ہے جس پر ایک مرصع چھتری ہے۔ دونوں جانب دو موڑیں ہیں ایک کے ہاتھ میں زر و زری 'رومال' ہے دوسری کے ہاتھ میں گس ران ہے۔ جب بادشاہ زینہ پر چڑھتا ہے اور مسند کے قریب آتا ہے چھتری بلند ہونے لگتی ہے۔ تا آنکہ چار گز کی بلندی تک پہنچ کر قائم ہو جاتی ہے۔ جب بادشاہ مسند پر آکر بیٹھ جاتا ہے چھتری کھل جاتی ہے۔ دو پتلیاں اپنا کام شروع کر دیتی ہیں۔ ایک رومال ہلانے لگتی ہے۔ دوسری گس رانی کرتی ہے۔ جب بادشاہ مسند سے اٹھ کر چلا جاتا ہے۔ چھتری بند ہو کر نیچے اتر آتی ہے اور پتلیاں اپنا اپنا کام بند کر دیتی ہیں۔ یہ طلسم اس مشہور طلسم کے مشابہ ہے جس میں ایک آدمی زینہ پر چڑھتا شروع

۱۔ ابو طبع بلخی نے کتاب تلخیص و افش من معتد السلطان محمد تغلق خان طبع طبران میں مرقوم ہے :-  
 "ابو طبع بلخی مریدی حکیم و فاضل و جہانگیر بودہ با علہای اعلام و فضلاء امام در آن زمان معتد بہداشتہ دار علوم عقلی و نقلی و فہدی و نقلی با خبر بودہ سے تلخیص زہر گوشہ یافتہ بہ زہر خرمنی خوشہ یافتہ، در دہنای مدیدہ در اقطاع و ارباع زمین گشتہ دہر گوشہ جہان را سیر نمودہ و از آنکہ جاہاد کا رہا با خبر بودہ تا در آن اوان کہ در بیچ اوالعباس کو سدہ حاکم شدہ بود کہ نسبتش بہ ابو اسمعیل سامانی می رسید ابو طبع بلخی ایکہ از علوم صنعتی کردہ چیزی ترتیب دہد کہ نزد امیر برودہ ہم بوسلہ آن ہنر بدینجا تقرری جویدہ ہم نامی گزاشتہ باشد لا جرم سدہ سنگاہ از چوب و غیرہ بساختہ بی آنکہ از اہاناکہ صورت آدمی بودہ طلی گردون در جلوروداشت و مرغی بالای سرش بودہ و ہر ساعتی کہ از روز بر آمدی آن مرغ بال زدنی و خواندی و آن آدم طلی زدنی کہ صد و ہونہن بسیار در درختی و قائم مدت بہمت و چاراعت شاد و زور را معین ساختہ و بواسطہ انگری بودہ کہ در درختی تعبیر کردہ بود کہ دیدہ می شد  
 مسلمانوں کے ہاں گھڑیوں کے رواج کے متعلق مزید اطلاع ڈاکٹر عبد الستار صدیقی ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی کے اس مضمون سے حاصل کی جاسکتی ہے جو موصوف نے رسالہ اسلامک کلچر حیدر آباد میں صد ۱۳۵-۱۳۵۷ء میں مسلمانوں میں ساعت سازی کے عنوان سے دیا ہے۔ سارن کی تاریخ سائنس (داشنگن ۱۹۳۱ء) میں بھی جتہ جتہ مقامات پر مفید اطلاع محفوظ ہے۔

کرتا ہے اور بلندی پر کی مورت کے سر اور دیگر اعضاء جڑنے لگتے ہیں حتیٰ کہ آخری سیڑھی تک پہنچنے سے پہلے پہلے پتلی کمان میں تیر جوڑ کر طیار ہو جاتی ہے اور جوئی آخری سیڑھی پر آدمی اپنا قدم رکھتا ہے۔ پتلی تیر مار کر اس آدمی کا کام تمام کر دیتی ہے۔

خیر یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ مصنف کا بیان ہے کہ جس وقت پادشاہ سند پر رونق افروز ہوتا ہے۔ قریب کے حجرہ میں جشن شروع ہو جاتا ہے۔ پنتلیاں اپنا اپنا ناچ دکھاتی ہیں۔ مجیک نے۔ چنگ اور دُ نبل، بجنے لگتے ہیں۔ یہ بزم موسیقی کچھ دیر قائم رہتی ہے۔ جب ختم ہو جاتی ہے دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ پاؤ گھڑی کے بعد دروازہ پھر کھلتا ہے اور منظر بالکل بدلا ہوتا ہے۔ سامنے دو پہلوان نظر آتے ہیں جو خم ٹھونک کر ایک دوسرے کے مقابل کھڑے ہیں اب وہ ایک دوسرے پر چھپتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کے بال پکڑ لیتے ہیں کبھی یہ مغلوب اور وہ غالب کبھی وہ مغلوب اور یہ غالب ہو جاتا ہے۔ الغرض دیر تک کشتی ہوتی ہے۔ جب دونوں تھک کر چور ہو جاتے ہیں دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ جب دوبارہ کھلتا ہے دربار کا نقشہ آنکھوں کے سامنے ہوتا ہے۔ ایک تخت مع چتر ہے تخت پر ایک شاہ والا جاہ جلوہ فرما ہے امراء و درویدہ کمر بستہ کھڑے ہیں۔ فوجیوں کے گھوڑے پاکھڑ پھینے ہیں۔ ہاتھیوں کی قطار ہے ایک تیر پر تاب کے فاصلے پر دربان و حاجب کھڑے ہیں۔ جب دربار ختم ہو جاتا ہے۔ دروازہ پھر بند ہو جاتا ہے۔ اب کی دفعہ جب کھلتا ہے شکار گاہ کا منظر آنکھوں کے روبرو ہوتا ہے۔ کتے ہرن کا تعاقب کر رہے ہیں۔ شیر گوزن پر دانو کرتا ہے۔ اور چیتا کوتاہ پایہ پر گھات کر رہا ہے اتنے میں دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ جب پھر کھلتا ہے۔ میدان جنگ و جدال تماشائی کے سامنے ہوتا ہے۔ فوجیں زرہ بکتر میں غرق ہیں۔ سوار یلغار کر رہے ہیں۔ تیر چل رہے ہیں۔ تلواریں سرگراہی ہیں۔ آخر دروازہ بند ہو جاتا ہے۔

اسی رواق میں ایک اور ظلم نہاں ہے۔ اس کے شمالی بازو میں ایک مربع طاق ہے جس میں ایک کرسی دھری ہے۔ طاق کا دروازہ جالیدار ہے۔ کرسی ٹمن پہلو کی منقش ہے۔ اس پر ایک جام زرین رکھا ہوا ہے جو شربت سے بھرا ہے لیکن جام کرسی یعنی بیئر کے ساتھ چپان ہے جب پاشا کسی شخص کے ساتھ مذاق کرنا چاہتا ہے اسے کہتا ہے کہ تم پیاسے معلوم ہوتے ہو۔ سامنے وہ شربت کا گلاس بھرا رکھا ہے جاؤ پی آؤ۔ جب آدمی جا کر گلاس کے قریب منہ لے جاتا ہے۔ دیکھتا ہے کہ گلاس بالکل خالی ہے۔ شرمندہ ہو کر منہ ہٹا لیتا ہے۔ اس وقت اُسے نظر آتا ہے کہ گلاس بدستور شربت سے بھرا ہے۔ وہ پھر منہ قریب لے جا کر شربت پینے کی کوشش کرتا ہے۔ شربت پھر غائب ہو جاتا ہے اور گلاس خالی نظر آتا ہے۔

جب یہ حکمت سرا بھی طیار ہو گئی شاہی فرمان کے مطابق ایک اور محل طیار ہوا جس کا نام دھارا مندی ہے۔ جب کوئی شخص اسے دیکھنے آتا ہے یہ محل برسے لگ جاتا ہے جس طرح ہمارے موسم میں ابر بہار برستا ہے۔ اسی طرح یہ محل بھی برستا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں اور حکمتیں بھی ہیں۔

ایک حجرے میں ایک کمان کی شکل کا طاق ہے جس کے نیچے ایک قانون رکھا ہے اگر کوئی سازندہ موجود نہیں ہے لیکن اس قانون سے برابر نفوں کی آواز آرہی ہے۔

دوسری طرف ایک اور طاق ہے جس میں دو جنگ آزاں پوشیدہ ہیں۔ دونوں کے ہاتھ میں نیزے ہیں اور ڈھالیں بھی ہیں۔ طاق کے پیچھے ایک نقارہ ہے اور علم بھی ہے۔ نقارہ بجا شروع ہوتا ہے۔ علم بلند ہوتا ہے اور دونوں جنگ آزاں اپنی اپنی گھات سے نکل کر حملہ آور ہوتے ہیں وہ تاک تاک کر ایک دوسرے کے سینے پر نیزے مارتے ہیں اور اپنا کمال دکھاتے ہیں۔ اس کے بعد علم اتر جاتا ہے اور نقارہ خاموش ہو جاتا ہے۔

ایک اور طرف دیوار میں دو کرسیاں نظر آتی ہیں جن پر سنہری تیلیاں قائم ہیں مشرقی سمت والی کرسی پر ایک ہرن ہے اور مغرب کی کرسی پر ایک شیر ہے جو آہو کے گھات میں ہے جب تم شیر کا کان مروڑتے ہو ہرن کے منہ سے پانی بہنے لگتا ہے۔  
 وہی گر شیر نر را گوشتا لے فرستد آہو مشکین ز لالے  
 اگر ہرن کے کان کو مروڑا جاتا ہے شیر کے منہ سے پانی بہتا ہے۔

تیسری طرف ایک نئی حکمت ملاحظہ ہوتی ہے۔ ایک طاق ہے جس میں ایک پتہ قائم ہے جو ہر وقت متحرک ہے وہ لمحہ بھر کے واسطے بھی گردش سے آرام نہیں کرتا گویا وہ چکر کھانے کے لئے بنایا گیا ہے اگر کوئی طاقتور شخص اس گردش پیہم سے اُسے روکنا چاہے تو پتے کو پکڑ کر روک سکتا ہے لیکن جہاں چھوڑا گیا وہ بدستور جنبش دائمی میں مصروف ہو جاتا ہے۔

یہ گویا چرخ دائم السیر ہے۔ اور صدائے بازگشت ہے قدام کے اس عقیدہ کی کہ ایسا چرخ طیار کیا جاسکتا ہے جو بغیر کسی خارجی طاقت کی امداد کے ہمیشہ متحرک رہ سکے حالانکہ دائم السیر کا نظریہ بھی اسی قدر بے حقیقت ہے جس قدر کہ کیمیا گری کا خبط۔ اگرچہ اس کی دھن میں مغرب و مشرق صدیوں تک پریشان رہے ہیں۔

شہابی کا بیان ہے کہ جب وہ تینوں محل مع ان کی نیلگیوں اور عجائب کے طیار ہو چکے پادشاہ نے مجھے حکم دیا کہ اب حوض طیار ہونا چاہئے جس میں دانش کے ساتھ نیلگی کا عنصر بھی ہو میں نے تعمیل ارشاد شاہی میں استادان چاکدست کو بلوایا اور ضروری سامان فراہم کیا گیا۔ بالغ خاص میں ایک عمارت چار طاق بنائی گئی۔ اس کی چھت پر ایک حوض تعمیر ہوا جو قد آدم سے زیادہ گہرا ہے۔ جب آدمی اس حوض میں غوطہ لگاتا ہے وہ یہ عجائب دیکھتا

ہے کہ پانی کے نیچے اُسے ایک دروازہ ملتا ہے۔ اس دروازہ میں گھس کر وہ ایک کمرہ میں داخل ہوتا ہے اگرچہ انسان دروازہ سے کمرہ میں داخل ہو جاتا ہے لیکن پانی کمرہ میں نہیں جاسکتا کمرہ میں بزمِ طرب مرتب ہے مسند لگی ہے۔ فرش بچھا ہے۔ مطرب بخور اور بادہ و نقل مہیا ہیں انسان جب ان اشیاء سے کچھ عرصہ محظوظ ہو کر واپس آنا چاہتا ہے دروازہ میں سے لوٹ کر پانی میں داخل ہو جاتا ہے اور ایک ہی غوطہ میں پانی کی سطح پر آ جاتا ہے۔

ہمارے افسانوں میں جو طلسم اور طلسمات سے تعلق رکھتے ہیں ہم کئی موقعوں پر پڑھتے ہیں کہ فلاں طلسم کا راستہ پانی کے حوض میں سے تھا اور طلسم کشا کے لئے لازم تھا کہ طلسم میں داخل ہونے کے لئے حوض میں غوطہ لگائے وغیرہ طلسم ہو شرابا اور اس کے سلسلہ کی داستانوں میں شمار موقعوں پر ہم اس حوض سے دوچار ہوتے ہیں۔ نسیم نے اپنی مشہور شنوی میں بھی اس حوض کا ذکر کیا ہے۔

اک حوض پر آب و تاب دیکھا      حشرِ چشمہ آفتاب دیکھا  
غوطہ جو لگا کے سر اٹھایا      وہ حوض وہ آب کچھ نہ پایا

اس سے ظاہر ہے کہ ہمارے افسانہ نگاروں میں ایسے حوض کا تخیل موجود رہا ہے۔ مگر کیا شہابی کے ہاں حوض کا بیان اسی عام تخیل کی صدائے بازگشت ہے یا وہ کسی حقیقت پر مبنی ہے؟ اس کے متعلق اس قدر یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ نہ صرف شہابی کے عہد میں بلکہ اس سے کئی صدی بعد تک ہمارے افسانوں میں کسی ایسے حوض کا تخیل تعبیر نہیں ہونے پایا ہے اور نہ اس کے آثار ملتے ہیں۔ مسلم ہندوستان میں افسانہ نگاری نے اُس عہد تک کوئی قابلِ اعتنا ترقی نہیں کی ہے اور وہ انہی قصص و افسانوں پر قانع ہے جو اُسے ایرانی، ہندی ذرائع سے ملے ہیں اور نہ ان میں کوئی قابلِ ذکر اضافہ کیا ہے۔

حوض کا خیال بہت ممکن ہے کہ شہابی کے عہد سے قدیم ہو مگر مجھ کو اس وقت تک کوئی ایسا حوالہ نہیں مل سکا ہے اور شاید یہ کنا بھی قرین صحت ہے کہ وہ ایک حد تک کسی اصلیت پر بنیاد پاتا ہے۔ شہابی سے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد جلال الدین اکبر کے عہد میں ہم ایسے حوض کا ذکر کتب تاریخ کے اوراق میں پڑھتے ہیں۔ عبدالقادر بدایونی اپنی مشہور تاریخ میں ایک موقع پر لکھتے ہیں :-

”اس سال کوئی حکیم فخر پینچا اس نے دعویٰ کیا کہ وہ ایسا مکان بنا سکتا ہے جس کی حدود اربعہ پانی میں ہوں گی اور اس میں پنپنے کے لئے پانی میں غوطہ لگانے کی ضرورت ہوگی مکان میں آدمی جاسکتا ہے مگر پانی نہیں داخل ہو سکتا اس مقصد کے لئے شاہی محل کے صحن میں بیس گز لمبا اور بیس گز چوڑا حوض طیار کیا گیا جس کی گہرائی تین گز تھی۔ حوض کے اندر پتھر کا ایک کمرہ تیار کیا گیا۔ اس کی چھت پر ایک بلند منارہ بنایا اور مکان کے چاروں طرف سیڑھیاں طیار ہوئیں مگر حکیم اس دعوے میں اپنی قریباً دین کی طرح صادق ثابت نہ ہوا اور اپنا منہ لے کر کسی طرف غائب ہو گیا۔ لیکن اس واقعہ سے سترہ سال بعد حکیم علی گیلانی نے شہر لاہور میں ایسا حوض واقعی طیار کیا۔ اور میر حیدر معنائی نے ”حوض حکیم علی“ سے ۱۰۳۷ھ اس کا مادہ تاریخ برآمد کیا شہنشاہ نے اس حوض کو پیسوں سے بھر دیا جس میں بیس گز ور سما سکے۔“

میں اصل عبارت بھی یہاں نقل کر دیتا ہوں :-

”دیں سال حکیمی در فخر آمدہ گفت کہ خانہ می توان ساخت کہ در ہر چار طرف آن آب باشد و در آن غوطہ زدہ بخانہ در آیند و آب نفاذ نکند۔ بایں تقریب حوضی بیست گز از بیست گز و عمق آن سہ گز در صحن دولت خانہ ساختند و درون آن حجرہ سنگین و بر سقف آن منارہ





ملنے لگی۔ ہمارے افسانہ نگاروں کو ایک نیا خیال سوجھا۔ انہوں نے اپنے ہیرو کو اسی قسم کے صوفی کے راستے سے ظلم میں پہنچایا ہے۔ چنانچہ ہفت سیر حاتم طائی میں جسے نگار دانش بھی کہا جاتا ہے اور جس کا مؤلف رحمت اللہ ولد شیخ محمد مختار جلیسری ہے اور جو ۱۶۴ھ میں بعد احمد شاہ بادشاہ مرتب ہوئی ہے یہ حوض موجود ہے۔ قصیدوں ہے کہ حاتم اپنی پہلی سیر میں آدم ماہی کے ساتھ تین روز گزار کر واپس دریا کے کنارے آجاتا ہے اور اپنا سفر شروع کرتا ہے۔ چلتے چلتے ایک پہاڑ پر پہنچ جاتا ہے جس پر ایک باغ بنا ہے۔ باغ میں ایک درویش ہے اس کی ملاقات ہوتی ہے۔ حاتم اپنے مقصد سفر یعنی دشت ہویدا تک پہنچنے کا شوق اس سے ظاہر کرتا ہے۔ درویش پہلے تو حاتم کو اس ارادہ سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے مگر جب اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حاتم ہے اور شہزادہ منیر شامی کے لئے یہ صعوبت اختیار کر رہا ہے۔ وہ پوری پوری دلچسپی لیتا ہے اور کہتا ہے کہ دشت ہویدا میں تمہیں ظلم کی پریاں ملے جائیں گی۔ ان میں ایک خاص پری ہے جب تک اس پری کا ہاتھ تمہارے ہاتھ میں ہوگا تمہیں دشت ہویدا کا راستہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ درویش کی ہدایات کو مدنظر رکھ کر حاتم روانہ ہوتا ہے چند روز کے بعد ایک تالاب پر پہنچتا ہے جس کے گرد بہت سے درخت ہیں۔ اتنے میں ایک نوجوان عورت چشے سے نکلتی ہے۔ حاتم اس عورت کو دیکھ کر اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہے وہ اس کا ہاتھ پکڑ کر تالاب میں غوطہ مارتی ہے۔ جب تالاب کی تہ کو حاتم کا پاؤں چھوتا ہے وہ آنکھیں کھولتا ہے۔ اور اپنے آپ کو اس عورت کے ساتھ ایک باغ میں پاتا ہے۔ پری حاتم کو وہاں چھوڑ کر کسی طرف چل دیتی ہے۔

آدم برسرِ قصہ۔ شہابی کا بیان ہے کہ جب یہ محل طیار ہو گئے میں نے جا کر بادشاہ کی خدمت میں ان کی تکمیل کی اطلاع کی اور ان کے ملاحظہ کی دعوت دی۔

عروسی کو زندہ طعنہ برماہ      ہی ارز دیدن آئندہ ای شاہ  
 تماشا کن دیرین فیروزہ گلشن      کز فیروزہ گلشن گشت روشن  
 بیا از مقدم میبوشش بنواز      شہابی را و او را سر برافراز  
 پادشاہ شاعر کے اتماس کو قبول کرتا ہے۔ ان عجائبات کا معائنہ کرتا ہے اور بچہ خوش  
 ہوتا ہے۔ صلہ میں شاعر کو نقدی کے علاوہ قبای خاص اور تلخ و کمر عطا کرتا ہے۔ رومی دیا  
 کے بچوں اور خطائی زریفت کے علاوہ دس گانو جاگیر میں ہمیشہ کے لئے عنایت ہوتے  
 ہیں اور اکاسی گھوڑے دئے جلتے ہیں۔

اب میں اپنا مضمون ختم کرتا ہوں اور آخر میں عرض کرتا ہوں کہ ہم شہابی کے بیانات  
 کو خواہ بیان واقعہ سمجھیں یا محض شاعرانہ تخیل کا پر تو مانیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس  
 کی یہ شنوی ہر حال میں ہماری بھیدہ توجہ کی مستحق ہے۔

صفحات آئندہ میں اصل کتاب کا وہ حصہ درج کیا جاتا ہے جو مذکورہ بالا عجائبات  
 اور ان کے عجائبات کا بیان دیتا ہے۔

از

# مثنوی عُرَّة الوُثقی

صفت عمارت که عبارت از دیوان العملی است

برون این عمارت کرده است	محلّی بهر آب و آتش و باد
بوضعی کش همدس ساز کرده است	سه در بهر سه عنصر باز کرده است
بیک جاداده کانونی عجب ساز	وزد کرده است در هر سو در
اگر چه آتش کند در دی بهر ماه	ولی گرمی رسد دایم ازان راه
بهر جائی که آتش گرم باید	حرارت می رسد چند آنکه شاید
دیگر جا کرده بر بے را بفرهنگ	برائے بادخانه از گنج و سنگ
بعتر بیت گز بالائی دیوار	مربع خانه کرده است معمار
در و بسته چار در نبود زیادت	که در وی می بزد بادی عبادت
بود در هر درے رازی نهانی	که کرد استاد راز از کار وانی
جو بکشتائی دری جمله شود باز	یکی بندی همه بستن کند ساز
بسی انبوه سازین بادخانه	بحکمت کرد هر جانب روانه

زهر جانب که باد آید به تفتدیر	بگیرد باد را آن در بستدیر
دران دریا شود چون باد را راه	در انبویه در آید باد آن گاه
بتدبیری که مخفی کرد استاد	رسد جائی که باشد حاجت باد
سیلمان نیست لیکن چون سیلمان	بود پیوسته بادش زیر فرمان
دگر جائی در حوض از سنگ کرد دست	یکی بکشاده دیگر تنگ کرد دست
بود بردائمساحض کلان آب	وزود در حوض خورد آید روان آب
بود در حوض خورد انبویه بسیار	که آب از وی رسد هر جا بمقتدار
چو آب و باد و آتش شد روانه	نباشد عالمی جز این سه گانه
اگر چه هر طرف بے حکمتی نیست	بجز تفریح عن غرض علتی نیست
چنان این راز را پوشید و کرد دست	که جز حیرت نیاید هیچ در دست
اگر خواهی که دانی ستر این راز	بگویم یک بیک با خد منت باز

صفت طلسمی نیلوفری که طاس نیلوفر از رشک او سرگردانست

نخستین صفت کوسوی شرقست	که عقل از صنعتش در خویش غرقست
رواقی بس عجب کز طاق گردون	بخوبی و متانت باشد فزون
طلسمی بس عجائب سازد	زمان را در زمین در باز دارد
بدیوار صفه طاقیست بس خورد	که نتواند خسرو سه سوی او برد
نخ آن طاق بر بستست هموار	درون طاق صغی ناپدیدار
برون طاق صندوقیست از کس	که از خویش داله می شود حس

مشک کرده صندوقش بفرسنگ	که بناید در روش از رخسار تنگ
ز رنگوهر بسم ترکیب کردست	وز نیلوفر یی ترتیب کردست
دران صندوق می دارد نهالش	چو غنچه بسته می باشد دهانش
اگر مقدار طاسی بگذرد روز	بفریاد آید آن صبح دل اندر
طنین طاس آن صبح فلک ساز	بود با طاس گردون چون سم آواز
برون آید از ان صندوق آنگاه	گل نیلوفر یی بگلفته چون ماه
بدان روز و تازگی ماندن زمانه	دهد از طاس بگذشته زمانه
دران صندوق باز آید بصدناز	چو در صندوق سینه جان دساز
از اینها هر کسی گیر و قیاسی	که بگذشت از زمان مقدار طاسی
همیشه روز و شب آن صبح و آن گل	شود بگلفته و آن دیگر بفلعل
گرت باشد خسرو باور بداری	که اینجا نیست مطلق دست کاری
طلسمات که می گردد هویدا	ز تاشیر عناصر گشت پیدا

صفت صندوق هشت هکته هشت در هشت بروی هرزش کشاده است

دران صفت که رویش در شماست	بود طاقی [که] ماندش محالست
نه طاقی بلکه صندوقی مضمت	که در وی هشت در باشد چو جنت
ولیکن جمله در مانع خجسته	بود بر روی هر نا اهل بسته
چو آن نیلوفر و صبح خوش آوا	دهند از طاس بگذشته خبر باز
از ان صندوق پیشانی کشاده	شود یک در با سانی کشاوه

یگان در میکشاید تا شود هفت	بهر مصلحت طاسی که زمان رفت
همه در پا شود بسته بیک بار	تا بد طاس مفتاح را چو مفتدار
چو طاس شستی را آینه آید	بر نیسان باز یک یک میکشاید
نخستین طاس دیگر باز از سر	شود هر هشت در بر بسته دیگر
چنین تا باز طاس هفتم آید	یگان در بار دیگر می کشاید
همین در پا بیک ره بسته گردد	چو طاس هفتمی آهسته گردد
بهر طاسی یگان در می شود باز	کند چون بار دیگر صبح آواز
شود بر بسته در پا باز و ر شام	چو طاس هشتم آرد رو با انجام
کشاید چار نوبت در بدان فن	بدین ترتیب شب تا روز روشن
بسان آن گل و آن صبح اول	درین هم دست کس را نیست حسل

صفت طاقی که در تخت چتر سیت که خضر تخت نشین طاق سپهر در زیر سیاه چتر است

که نبود مثل او دیگر در آفاق	بود در صفه عنبرنی یک طاق
مشک کرده بر بست است کسر	نخ آن طاق را از سنگ مرمر
زار زیر و رس کرد دست ترکیب	درون طاق طاسی را ترتیب
بروی تخت چتری کرده رنگین	زده تختی به پیش طاق سنگین
بسان آفتاب عالم اندوز	بود در روز چتر شادی اندوز
کشاید یک یک و بند همه با	چو در طاس شمالی در ز آفتاب
بر آید سی صد و شست نغمه از طاق	درین طاق غبسته از پی پاس

بر آید چپسته و زه گردد بتکین  
 باوازی که بر خیزد از ان طاس  
 بداند بر حساب آنرا که دست است  
 کنند از این عدد بر هشت قیمت  
 شناسد هر که از بن سلیم است  
 محاسب چون بکسر نظر کرد  
 چو هفت و نیم آمد حصه پاس  
 نخستین پاس کرد از هفت تدبیر  
 سیم را نیز حصه هفت نسرود  
 همیشه چار پاسش هفت طاس است  
 چو هشت آمد همه پاس دل نسرود  
 بهر طاسی که آرد صبح آواز  
 یکی در یزد از ان در هکشت  
 بر روز و شب بر آید بانگ از ان طاس  
 همیشه صبح و طاس و در کند گاه  
 بخند منت این سه با هم یار باشند  
 دین چتر و دین طاس نوا سخ  
 نباشد حاجت آن سان قعد  
 کشاید هر کسی لب را به تحسین  
 شود معلوم هر کس را که شد پاس  
 که طاس روز و شب همواره هشت است  
 بود پاس حقیقی نزد حکمت  
 که یک پاس حقیقی هفت نیم است  
 حساب پاس افیج دیگر کرد  
 دو پاس البته باشد پانزده طاس  
 دوم را هشت پاس آمد بقدر  
 چهارم کرد باز از هشت موجود  
 دیگر کان هشت باشد چار پاس است  
 بوی در شب و سی پاس در روز  
 بر آید آن گل و ساز و دهن باز  
 به بند و چونکه وقت پاس آید  
 بخوبی هشت نوبت از پی پاس  
 که نماید هیچ تغییری پدیدار  
 همیشه روز و شب در کار باشند  
 که دانا اندر و برده بے رنج  
 که ساز و از عمل از دست تدبیر

صفت خروسی که وقت نماز گلبانگ برکشد گوش خردس عرش را برکشاید

بود در گنبد شرقی شمالی	طلسمی پربهر وز عیب خالی
بود طاقی در آن جلای کشاده	در و یک پنجره از زر نهاده
نهاده حفته بالا پنجره	که باشد بر سرش طاقوسی از زر
خروسی در درون پنجره هست	ستاده چون خردس عرش پیوست
خروسی کو تنی از چوب دارد	ولیکن نغمه بس خوب دارد
خردس عرش چون بردارد آواز	همان نغمه خردس اینجا کند ساز
خروسی نه بته کرد دست استند	که وقت هر نماز آید بهر یار
اگر بت مرد را از دین بر آرد	نگر این بت که راه دین سپارد
چو صبح صادق از حیب افق بر سر	برون آرد شود عالم منور
ببانگ آید چو مرغی مرغ چو بین	که ناطاعت کند مرد نکو بین
و گر ظل خور از مقیاس علمت	شود از سایه اصلی زیادت
در آید اول ظرای خردمند	زندان مرغ زرین نعره چند
چو از مثلین ظل را بگذرد کار	شود گویا خردس نغمه گفتار
چو در حیب افق خور سر فرو برد	چراغ دیده شمس بیان مرد
بود هنگام شام آندم تمییز	بر آرد مرغ زیرک نغمه تیز
عشا باشد شفق چون شد سست	بر آرد مرغ چو بین بانگ دیگر
کند هر گه که مرغ زیرک آواز	همان طاقوس پر بار کند باز



دران آواز میدانی چه راست  
 که داند هر کسی وقت نماز است  
 بهر وقت نماز آن مرغ عالم  
 نهد رو بر زمین چون مرد عالم  
 برین هم بچکس را دست رس نیست  
 بغیر از آب و آتش کار کس نیست  
 زهی حکمت شناس سیمیا  
 که هر دم آورد چوبه در آواز

صفت صندوقی که چون صندوق سینه محل اذات اسرار غیب است

بغزنی و شمالی گنبد لای یار  
 طلسمی بس عجب آمد پدیدار  
 درون حجر صندوقی بکارست  
 که در باش از دونه میت چارست  
 هندس گرچه در کرده دورسته  
 ولیکن جمله درهاست بسته  
 بود بر صدر صندوق یگانه  
 دو تخته هر یکی سی دروخانه  
 بهر یک خانه اش وانا بتدبیر  
 یگان اسمار حسی کرد تکبیر  
 بود بر راست اسمار جلالی  
 بدیگر سوی اسمار جلالی  
 نوشته زیر هر اسمی تمیز  
 ز نیت اسمار باطن نیتی نیز  
 بهر کاری که رود از عجزی  
 و یا دار کسی حاجت بچیزی  
 ببايد پیش آن صندوق فرخ  
 کند بر قبله حاجات خود رخ  
 نظر بر خانها اندازد از دور  
 که تا بیند سوال خویش مسطور  
 چو از یک خانه سازد شکل خویش  
 نگهدارد چو ایمان در دل خویش  
 بصدق نیت و اخلاص قدم  
 توجّه آورد بر اسم اعظم  
 بر آن مهت نهد بر عالم غیب  
 چه رونماید از درگاه لاریب

ازان درها شود ناگه یکے باز	شود سپید ازان در جمله راز
بر آید تختہ چون لوح محفوظ	که تا سائل شود زان لوح محفوظ
چو زان در فعیاب خویش یابد	ازان تختہ جواب خویش باید
شود آن اسم و آن نیت نمودا	کند از نفع و ضرر آن خبرا
زیک در چون که بر خواند جوابے	پدید آید ز غیبش فتح بابے
زہی دانا که صندوق چنان کرد	که علم غیب از و حاصل توان کرد

صفت گلبنی که گلهای چین بہشت از رنگ بگزیند ببلبلان باغ جنت از مرغانش نغمہ پذیرند

بود در گنبد عنبر بی جنوبی	درختی بار و در چون شلخ طوبی
بردی کرسی ای دلنا از سنگ مرمر	بود بر پاستادہ آن صنوبر
برزیانی نہال سر و قامت	نہد بر سر درہ و طوبی غرامت
تنش از سیم و برگ بارش از زر	مرصع کردہ سر تا سر بگوہر
ز ہر نوعی برو گلهای رنگین	برزیانی ہمہ در خوردن حسین
نشستہ بر سرش طاووسی از زر	چو طاووسی بہشتی خوب طہر
بجسولہ بال و پر از ہم کشادہ	جوان طاووس زار از شوق مادہ
بہر شاخی بود مرغان دم سار	بسر سبزی چو طوطی خوش آواز
ازان گلهای بشگفتہ فراوان	فرو می آید آبی سپہو باران
چو در باریدن آید شاخ پر بار	چو ہنگام بہار ان ابر در بار
ہمہ مرغان برقص آیند کیر	ولیکن رقص ہر یک نوع دیگر

که اندر سایه آن سرو آزاد  
 درون هر کی باشد بصدناز  
 بهنگام عمل بی عیب و بی نقص  
 بخیزد زان گل و زان مرغ باران  
 و گر کرد دست دانای خردمند  
 بقرب پنج گز بالاس دیوار  
 بود بر چار حدش چار کرسی  
 بروی هر یک صندوق از سنگ  
 بود بالای هر صندوق سنگین  
 ولیکن هر یکی از چوب باشد  
 درین گنبد بود هم طاقی خرد  
 نهالی در درون طاق خوردست  
 پس این طاق صندوقیست دیگر  
 بهر دم کان نهال طوبی افتاد  
 بر آرد صبح آوازی ز صندوق  
 همان صورت که با هم رای دارند  
 بسان دلبران در جلوه آیند  
 برقص و نغمه گر چه یار باشند  
 گهی این رقص و گاه آن نغمه آرد  
 شگفته جان نیلوفر بود شب  
 ستاده صورتی همچون بطوقا  
 بنوبت هر کی باشند در رقص  
 چو خیزد زابر بهمن در بهاران  
 درین گنبد بدانش حکمتی چند  
 که آنرا پای گنبد خواند معمار  
 بجویم با تو ترشش گز پرسی  
 مرتب کرده استادش بفرنگ  
 دوگان صورت همه زیبا و رنگین  
 که در پاکوفتن مرغوب باشد  
 که گوی از طاق نه گنبد بدر برد  
 که از خشید و زمه دست بردست  
 دران صندوق پنهان صنیع از زرد  
 بسان ابر نیسان گشت در بار  
 رساند نغمه را در گوش عیوق  
 بدان صندوق سنگین جای وارند  
 و گر گون هر کی رقص نمایند  
 بنوبت هر کی در کار باشند  
 گهی زین مرغ و گه زان نخل بار

صفت حمامی که در و خادمه قایم و بخدمت کمر بسته دائم اند

ببین در گنبد شرقی جنوبی	که رضوان زو کند در بوزه خوبی
از ان گنبد که چون حمام گرمست	بهشت عدن از سردی بشر مست
بود دیوار آن گنبد گچ و سنگ	که بتا راست کردتش بفرهنگ
بفت در چار گز بالای دیوار	مهندس کرده نیرنگی نمودار
بران بالا کینزک پیکری هست	که باشد دایمش افتاب بروست
بود پوخته آن تمثال قائم	در ان افتاب باشد آب دائم
بود انبویه افتاب هموار	کشاده آب از و باشد پدیدار
ز افتاب نمی ریزد گلی آب	مگر آن دم که شه جوید از و آب
دری پایان آن دیوار باشد	که آن در محکم و مسمار باشد
در و ن در یکی حجر نهانست	در و از حکمت یونان نشانست
در ان حجره کینزی هست پرفن	بدتش آله بر باطرف و غن
ز چوبست آن کینز خوب رخسار	کز و آید چنین حکمت پدیدار
بر و ن در نهاده کرسی خوب	ز سنگ مرمر آن کرسی نه از چوب
چو وقت غسل نمودن شهنشاه	نشیند بر سر کرسی یکی جاه (که)
بفتد بر خدا آن در شود باز	همان صورت بر آید با صد اعزاز
دید آن ظرف روغن از سر لای	سجای که باشد پیش بر پای
چو بد آله خود باز گردد	بدان جلوت سرا دمساز گردد

چو وقت آید که ریزد آب بر سر  
 اشارت گر کند شه سوی پیکر  
 فرود آید از ان افتاب آبی  
 که فی آهسته باشد فی شتابی  
 اگر گوید شه آب گرم باید  
 فرستد آبخنان آبی که شاید  
 دگر سردی بود از آب و نحوه  
 فرود آید از ان انبویه ناگاه  
 و گر شه معتدل آب آرزو کرد  
 دهد آبی همی فی گرم فی سرد  
 و گر دیگر نباشد حاجت آب  
 بگوید شه برای آب شتاب  
 اگر چه نایزه باشد کثاده  
 شود از نایزه آب ایستاده  
 فلک هر چند دارد و دید با باز  
 کجا دیدست شاهی گو بدین ساز  
 نفع داد امر او را بی درنگی  
 کمر بسته باشد چوب و سنگی  
 زهی فرمان دهی کز ناگزیری  
 جمادش می کند فرمان پذیرد  
 صفت رواق و پاشیبی که نه رواق فلک شیب پا دارد

چو فارغ شد ز کار یک محل دل  
 بترتیب دوم جاگشت مائل  
 نمود اندیشم از راه سر بهنگ  
 که پیداشد چنین فرخنده نیزنگ  
 عمل داران کمر بستند در کار  
 همنمایک بیک کردند انظار  
 نخستین مرتفع صحنی کشادند  
 که بر صحن جنان ترجیح داوند  
 یکی صفت بران صحن دل آرای  
 چو کلخ آسمان کردند برای  
 نهاده بر صفت پاشیبی الحق  
 که بتوان رفت از و بر سیخ ازرق  
 چه پاشیبی که پایش چرخ ساییت  
 بشی چرخ و چرخش شیب پایست

زهی پاشیب کز بس استواری      مجروح زیر پاشش افتد بخواری  
 بران صحن صدفه کردند بر پای      رواقی کز بلندی شد فلک سایی  
 برآمد چار سوسیش چار منجوق      که هر یک میل زد در ششم عیوق  
 جان منجوقه سراسر بر فلک برد      که چرخ کوز را شد پشت خم خورد  
 درخت سدره را تنشیر کردند      بصورت جنتی تدبیر کردند  
 رواقی نه که از نرمت بهشت است      گلش از چشمه حیوان سرشت است  
 ز نورش خیره چشم آفتاب است      زمینایش دل مینو خراب است  
 گر اقلیدس به بیند نقش بندیش      کند تعویذ جان از ارجندیش  
 نخل از رفتش فیروزه طارم      ارم از نرمتش در خویشتن گم  
 جهان چون دید از رفت عروجهش      ہی خواند بجان ذات البروجش  
 سر منجوق تیسر چرخ سایش      فلک را آنچنان در شد پایش  
 که گر نی برستوش تیکه می کرد

فتادی بر زمین از غایت درد

صفت مسند و چتری که چون اورنگ جمشید و چتر خورشید با رونق  
 و بهاست و نعت دو همیل که چون دو پیکر مبروحه بر پا است

درون آن رواق چرخ بنیاد      چو تختی مسندی نهاد استاد  
 نه مسند کوفه از تخت جسم بود      که تخت جم از و صد پایه کم بود  
 دگر نزدیک او چتری میاست      که پناهست و ایم گر چه پید است

ز چرخ اطلس است آن چتر اطلس      که دارد زیر سایه چرخ اطلس  
 بخوبی باشد آن چتر ز راندوز      مکل چون سپهر عالم افروز  
 نگویم چتر شه تخت سلیمانست      که باد هرزه گردش زیر فرمانست  
 بود بر هر دو بازو همیکل خوب      مهتا کرده شخصش از مس و خوب  
 دو جانب چون دو خادم ایستاده      کمر در بسته و بازو کشاده  
 بدست آن یکے رومال زرد دوز      بکف این راگس رانی دل افروز  
 چو خسرو بر سر پاشیب آید      ز جان آن چتر ز جنبش نماید  
 بمقداری که شاه از راه تحریک      شود بر مسند فرخنده نزدیک  
 بر رفت سرکش چتر معلاً      چو سروی نو جوان در است بالا  
 بدینسان چتر چون از جا بر آید      بتدریج از گز بالا بر آید  
 چو بر مسند نشیند شه با عز از      شود زه چتر بکشاید هم باز  
 بماند چتر پیشانی کشاده      چو دولت بر سر شاه ایستاده  
 بنوبت هر دو خادم نیز دلشاد      که این راندگس گاه آن کند باد  
 چو [شه] بنشسته ماند ساعتی چند      پدید آید ز نو حکمتی چند  
 و گر شه باز گردد بادلشاد      هند چتر سیر باد خود یاد  
 فرود آید بجای خود شتابان      شود دیگر ره از هر دیده پنهان  
 همان تمشالها بیکار مانند      ز دوری شنش خوار مانند

چو دیگر بار شاهنشاه آید  
 همان نیز نگما دیگر نماید

صفت حجر که چون جمله عروسان هر زمان عروسی بنوعی دیگر در جلو آورد

بدیوار رواق آسمان رنگ	بحکمت کرده دانا حجر چند
دری در پیش آن حجر نهاد	که بر بست نئے آن در کشاده
دری خردست در معنی کلانست	درواز حکمت یونان نشانست
دری کوراهنزاران فجا بست	تمام خلق ازان در فتح یابست
دری کش فتح باب از حد فرو بست	نمی دانم که دایم بسته چو نیست
چو مسند شد ز پای شه سرفراز	دری دولت بروی شه شود باز
چو در بکشاده شد از بخت بیدار	دران حجر شود جشنی پدیدار
بر قاصی زهر سود ببری مست	عطار دیده دل داده از دست
مجسمه عالمی پر شور کرده	بسیلی چشم بد را کور کرده
زیک [سو] بانگ نای و نغمه چنگ	بر آورده زیک سودنبل آهنگ
چو آن را مشکران هر دیده ا	ز کار خویش تن گردند بے کا
در آن حجره ناکه بسته گردد	وزان مجلس نظر بگسته گردد
بقرب بیع طاسی چونک بگذشت	شود بکشاده در مجلس و گزشت
شود هنگامه ناگاه پیدار	دران هنگامه برپایه و برنا
دو کشتی گیر باشد روی در روی	گرفت یکدیگر را موی در موی
که این جمله برو چون شیر آرد	که آن چون روبش در زیر آرد
در فرخاش را بکشاده دایم	دران هنگام سال و ماه قائم



چو آن هر دو جوان هنگام بازی  
 دگر ره بسته گرد و در یکبار  
 درنگ افستد چو دیگر ره زمانی  
 پدید آید فضای شاد و خندان  
 فرود آورد شیر از قوت خویش  
 در و پچیده پیل سخت خرد لوم  
 بقصد یکدگر در کینه سازی  
 گران گیر و تنش در زیر خیمه  
 گمی کان پیل مست کار زاری  
 به بند و ناگمان آن در و گر باز  
 ازین بستن زمانی چون بر آید  
 پدید آید در و درگاهی از دور  
 دران درگاه و ایوان کشاده  
 فراز مسند و تخت سرافراز  
 سران از هر دو رخ استاده بر پای  
 دو بازو عنبرق در آهمن اکب  
 بخندمت هر طرف پیلان جنگی  
 دران موقف بختد رتیر تر تاب  
 بجزله عام نباید بند بیه  
 بنگ آیند از ان هنگامه ساری  
 شود از دیده پنهان آن نمودار  
 کشاده گرد و آن در ناگمانی  
 در و شیر و پیل تیسر و ندان  
 نه چنگال پیل کینه اندیش  
 بزمی کشته شیرش شیر از موم  
 نموده هم بخون خویش بازی  
 که این سازد بخرطومش شکنجه  
 جدا گرد و از ان شیر شکاری  
 شود غائب ز دیدن آن همه ساز  
 بدولت در بروی شه کشاید  
 که باشد خاک آن در بیت معمور  
 ستاده چتر می و تخت نهاد  
 نشسته بادشاهی با صد اعزاز  
 دلیران از دو سو گشته صف آرای  
 مراتب را در اندر و ده مرتب  
 بر سختی همه چون کوه سنگی  
 ستاده دست بسته پیش حجاب  
 شود بر بسته در دیگر بخت

چو ماند آبخنان بسته زمانه  
 جو بکشداده شود آید پدیدار  
 سنگ و آهوبهم در جبهه سازی  
 هز بران گور گوران کنده از چنگ  
 سگان را دیده رو به خواب خرگوش  
 پلنگ سرفراز از کینه سازی  
 از ان نخچیر که چون چشم شد شأ  
 پس از یک لحظه دیگر در کشاید  
 شود پیداسپاهی صف کشیده  
 در آبن غرقه گشته از هر دو جانب  
 ستوران مبارز از کمین گاه  
 زشت مرد نادک کرده پرواز  
 کمین کرده کمند تیغ خورده  
 خدنگ تیز پر در سینه سوزی  
 دلیران تیغ هندی بر کشیده  
 چونماید بدین بهنغار شکر  
 بدین سان هر زمانی در شود با  
 بدولت چونک شاه سندراری  
 فرود آید بهم چتتری که زه بود  
 کند قصد کشادن ناگمانه  
 شکارستانی و نخچیر بسیار  
 گوزن و شیر در روباه بازی  
 فراخی بر دل ایشان شده تنگ  
 وزان شیر تریان را سینه در جوش  
 بکوته پای کرد دست درازی  
 دگر ره بسته شد آن در زنبی  
 دگر گون سیمایی نونماید  
 بمردی تنیغ از کف کشیده  
 ز فرق مرد تا سم مراکب  
 در آدوده بجولان روی در راه  
 به پیکان دیده دوزی کرده آهنا  
 مگر گاه حد و راه هیچ کرده  
 گران سرگردز در آتش فوزی  
 بسرا خط بطلان در کشیده  
 شود بر بسته دیگر بار آن در  
 دهد بر نوع دیگر محفل ساز  
 بعزم خاستن برخیزد در انجای  
 زفت در نه فلک قدرش فزاید

مجالس را شود در باز بسته دو خادم هم شوند از کار رسته  
 همان خادم دستان خوب دیدار  
 شوند از باد کردن نیز بیکار

صفت جامی که چون جام جمشید طرب افزای و چون آئینه نخرشید جهان نمایست

بین هم در رواق آسمان سا	طلسمی مخفی نیز نگ پیدا
مهندس کرده از نیزنگ سازی	ببازوی شمالی طاس بازی
نه طاسی بلکه جام شربت آیسز	کز و آید مزاجی رغبت انگیز
بود طاقی مربع زو کشاده	درون طاق کرسی نهاده
دری بر روی آن طاقت هموار	مشک کرده استادش بهنجار
متمن کرسی خوب و نقشش	بصورت جانفزا و ز شکل دلکش
بود بالای آن کرسی همان جام	ز زر بخت نه فی از نفت خام
برای طیبیت و تفریح خاطر	عجائب حکمتی کرد دست ظاهر
ز شربت پر بود آن جام جمشید	ولی نبود از نو شیدن امید
چنان محکم بود بر کرسی آن جام	که یکپارست گوئی هر دو ما دام
چو شه خواهد که طیبیت سازد	بشخصی هم نفس هر از گرد
بخوشی بنده باید کزان جام	بنوشد جرعه داری شربت خام
چو شخص نشد لب بر جام آرد	که تا زان شربت بی در کام آرد
چه بیند جامی از شربت تنی سا	ز حسرت واپس افتاده دهن باز

چو لب از جام بر وارد بنا کام  
پراز شربت بود بار دگر جام  
چو بیند پر قدح از شربت ناب  
دلش از حرص فست در تنگ تاب  
دگر ره چون بر دل لب جانب جام  
از ان شربت نیاید هیچ در کام  
چنان مخفی شود شربت از چشمش  
که آتش در درون افتد ز شمش  
چو تشنه از قدح دوری گزیند  
قدح را پر ز شربت باز بیند  
بقصد شربت ار صده کند رای  
بجز حسرت نه بیند هیچ بر پای  
اگر چه قصد نوشیدن کند کس  
از ان شربت بهین حسرت خورد پس

### صفت صندوقی که بی زبان از علم رمل سخن گوید

درین زیبا رواق آسمان و ش  
مهندس کرده صندوقی نقش  
ز بس حکمت کند عاقل تو هم  
که در وی هست صندوق فلک گم  
ز سزا پاداران صندوق زیبا  
نگر و چشم و دل سیر از تماشا  
در ان صندوق استاد خرمند  
ز علم رمل بکشاده دری چند  
دورسته کرده در اسناد و اما  
که گره و سر نهان زو آشکارا  
بر ان رخ کا نذر و اشکال فردست  
بصنعت صاف عش در بهشت کرمست  
وزان سوئی که زنج آمد شمارش  
چو جنت بهشت در باشد بجارش  
نوشته بر رخ هر در خطی خوب  
که ان خط حاصل آید جمله مطلوب  
بزی هر خطی شکلی ز اشکال  
باب زر نوشته مرد و زمان

نوشته از پی حفظ مراتب	ز غسوبات اشکال و کواکب
خبر جوگر دواز نفع و ضرر خویش	گر اهل حاجتی آید سر پیش
شود زان در طلبگار امانی	بر او نیتی ز احسان جانی
ضمیر خویش بیند که در تحسیر	نظر بکار و سر جانب بندیر
کند بر شکل و هم خویش غالب	چو بر خواند نوشته مرد طالب
شود ناگاه از ان در پایکی باز	قوای و بیمه چون شد دوساز
ز نیک و بد در و گرد نمودار	در ان در صفت آید پدیدار
چو سائل دید شکل طالع خویش	در ان صفت ز عقل حکمت اندیش
شود روشن بر دوزان نیت ابرار	شود پید ابرو خیر و شر کار
و گر ز انسان بود ز انسان نباید	اگر نیکست نیکی پیش آید
ز علم رمل گوید آنچه گوید	جواب هر که از وی راز جوید
همی گوید ضمیر هر کسی راست	ز بی آن بی زبان چو بی گوشت
بین از غیب تا از فرق تا چند	نه غیبست اینک رطبت ای خرمند

بداند هر که او دانش خصاست

که علم رمل علم دانیاست

صفت چهار طاق شید که از نه طاق زبرجد برتر است

مرتب شد چو این حکمت سر اسم	بیم دولت دار ای عالم
نمود آخسر نموداری و گرگون	خود بروفتی سرمان همایون

ز راه بندگی و ز روی جنس خاص	مهندس کرد اساس حکمتی خاص
بدولت کرد کاخی مردورستام	که درهند است دهارا اندیش نام
کسی کاخج از بهر دیدن آید	سلطان ابر در باریدن آید
فروریزد چو ابر نو بهاران	که گوئی آب حیوانست باران
درای این بسی حکمت درو هست	که نبود هیچ دانا را بدوست
به یک زاویه استاد بنا	بخوبی جسمه آورده پید
مرتب چار جسمه آبخان کرد	که در هر جسمه نیرنگی عیان کرد
ز نیرنگش که بادا چشم بدور	هزاران تنگوشا راست و تنور
طلمش کرد دانش فروخت	که یاد اند فراطوش که چو نیست
کند از جان ارسطو بیش رازی	که یابد راز آن نیرنگ سازی
بنای فرخ می شد چو آسمان	میش کج و کرد عطار دآمدش راز کدا
چنان افراشت طاقش را خرمند	که با سجع شد ادش دوا پیوند
بقامت بی ستونی هر تنوش	که صد سمر باد و مانی شد زبوش
مربع کرده حوضی در میان	که حوض کوشش آمد نشانه
مجنخ نیم ترکی کرد سحر	که با خلد برین شد روی رویا
ز چوب ساج کرد استاد نجار	بنای نیم ترکش را بهجار
همه ترکش زمینا ساخت الحق	چو سقف نه فلک کردش مطبق
چنان بر چوب از شیشه رستم کرد	که مانی دید و مست خود تم کرد
بنوعی شیشه اش را بر فلک برد	که چرخ شیشه و ش را شیشه شد برد

اگر یک ره ببیند پور سیناش	شود خیره و چشم از نور میانش
شعل شیشه اش چون بر خرد	چراغ مهر و مهر را نور بخشد
بهشتش عبده از جان نوشته	شده از خاک رو بانس فرشته
چو دیدش از نزا بهت بهتر از خویش	سر خجلت ارم انگنده در پیش
اگر این حسد را رضوان بیدید	ز خلد خویش دامن در کشیدی
اگر چه کاخ گردون جمله دیدست	ببین خوبی دگر کاخی ندیدست
بحکمت گشت سر دوسی مرتب	که فردوش نهد بر آستان لب
طلسماتی که در حجره بر پاست	بگویم شرح هر یک روشن در است
بود تا در سرای بیم و امید	بیگانه ترین عیسی و خورشید

از ان خورشید باد این حسنه پر زو  
چو از عیسی سرای بیت معمور

صفت بزنی که در ماه و شان فتنه آشوب بگارد قص زهر را کلد کوب کند

بیک حجره بود طاقی مقفوس	بسان طاق نه گنبد مقفوس
بخوبی به ز طاق آسمانست	که طاق آسمان از وی نشانست
بزیر طاق قانونیست پر ساز	که آرد مردگان را جان بتن با
ولیکن نیست پیدا هیچ سازش	مگر ز آواز او دانند رازش
اگر چه نیست عامل در میانه	از ان قانون بگوشش آید ترانه
در دن طاق باشد چار پا کوب	ز گیسو کرده دلها را بجاروب

چو شمشاد جوان و سرو و آزاد  
 دور قاصد دو پا کوب  
 منگوس آن دور قاصد دو پا کوب  
 ریح هر یک نگویم کافا بست  
 بنوبست زان دور قاصد منگوس  
 برقص آید چو سرو آن ماه قتال  
 که رقص از شود در چرخ سازی  
 بر قاصی اگر دستی بر آرد  
 بدان کو بوالعجب کاری نماید  
 گمی و چرخ و گداز رقص باشند  
 وزان سو آن دو پا کوب سر ساز  
 گر آید زان یکی در جملوه سازی  
 بشنوه گرچه پا آهسته دارد  
 وگر در پای کوبی سرفراز  
 که چرخ از بند رومال بروست  
 بصنعت پای را بر پا چو افشرد  
 بدین خوبی بدین حسنی بدین ساز  
 باستقبال هم گشته روان  
 بقانونی نماید نمسه قانون  
 کند چون نمسه مستانه آغان  
 دور قاصد دو پا کوب استناد  
 بحکمت کرده از پر کاله چوب  
 که خور با آن دور خبی نور قاصت  
 چو هر یک پای خود بکشاید از بند  
 کند حسان دل عاشق پامال  
 کند باز هم در رقص بازی  
 فلک چون گو بر زیر پا در آرد  
 ستاند جان و دل داری نماید  
 که رقص و چرخ او بی نقص باشند  
 خرامان گشته با صد عشو و ناز  
 خور و زو زاهد صد ساله بازی  
 شیطین در جملاجل بسته دارد  
 سر ناهید زیر پای ساز و  
 فتد در پای او چرخ زبردست  
 عطار دراکند زیر لکد خورد  
 همه با یکدگر باشند و ساز  
 بر آورده نشید عاشقانه  
 که آسوده شود روح فلاطون  
 بیفتد بر بط ناهید از ساز



نواز ساز دستی در میان نے ہی گوید سرود اما دہان نے  
 بشادی و خوشی آخردی چند چو بے غم بگذرد بر بختی چند  
 بعیش و خوشدلی در نصف طلای بود در بزم آرائی اسامی  
 چو کار بزم در باقی کند ساز  
 کند زان سو بزار ز رزم آغاز

صفت رزمی کہ میدان او معرکہ مریخ و شان فیروز زمست

بدگر سوی طاقی ساز داد دست	کہ پا بر طاق نہ گنبد نہاد دست
دو جنگ آمد دران طاقت پنهان	میان ہر دو یکشاد است میدان
بود زان دیدگی تازی سواری	تیزی آن دگر شکوہ شکاری
ہست ہر کی رمی است چپان	کز دگر ددل بدخواہ بچپان
سپر دارند ہر یک نیز بر کھن	چو بر دست بمبار تیغ در صف
پس آن طاق عالی با صد اشوس	چو کوس نہ فلک باشد کی کوس
نہان ہم رایتی باشد سراسر از	کز ان رایت شود پیدا ہمہ راز
بہنگامی کہ رقص و نغمہ و ساز	نماید ہر کی از کار خود باز
ہمان رقاص ترک اندیشہ گیرد	ہمان فتان و خوشی چیشہ گیرد
بفریاد آید [آن] کوس فلک ساز	کہ کوس آسمان ماند و ہن باز
بر آید رایت شمشاد قامت	نماید سر و قدان را قیامت
دران میدان سواران از کمین گاہ	بروی یکب دگر تمازند نا گاہ

یکی سو این زنم از کینه آن  
 دزان سو مرد با رخ دیارک  
 چو هر یک دست برد خود افتاد  
 همان رایت نشود آید و گریه بار  
 دمانه سینه حنا موشی پدید  
 بنوبت بزم آراید و گریه باز  
 گهی بزنی بر آراید دل آتش  
 گهی بزنی بر آراید آید جگر سوز  
 گهی شادان گهی غمخوار باشد  
 بنوبت همچین در کار باشند

### صفت نخچیر گاهی که شیر گردون و غزال سپهر کمترین شکار است

مهندس یک طرف از جیله سازی  
 نموداری عجب آورده بیرون  
 دو کرسی ساخته استاد صفای  
 بهر کرسی بود تمشالی از زر  
 در آن کرسی که از تفرش نشاست  
 بکرسی دوم که از حد غربت  
 دبی گریه شیر نر را گوشمالی  
 چو یابد گوش آهوی پیش و تاب  
 بلعبت باز گردون کرده بازی  
 که خفتش داله آمد و هم مفتون  
 برون آورده هر یک نزدیک  
 یکی آه و دیگری غضنه  
 کلام آهوشکین همانست  
 بود شیری که با آهوی بجز بست  
 فرستد آهوی شکین زلالی  
 روان گردد ز کام شیر نر آب

صفت چرخنی که از چرخ گردون سریع السیر تر است

بجاست فیلسوفی کار پرداز	بدیگر سوی داده حکمتی ساز
چو ابروی بتان طاقی کشید است	که طاق چرخ از شکش خمید است
دردن طاق چرخنی کرده متاعم	که باشد چون فلک در سیر نامم
نگیرد لحظه از گشتن آرام	پس آساید خود خورای و خود کام
که در بیگاه آرامی ندارد	بجز گشتن دگر گامی ندارد
گهی گریانی مثل شخصی تنومند	بخواهد تا نهد بر پای او بند
بگیرد بازوی چرخ سر اسرار	مگر آید ز سیر خویشتن باز
بود در دست او تا چرخ در بند	ز گشتن باز ماند آن دمی چند
چو از وی دست بردارد و گریبار	کند چرخ سریع السیر رفتار
تیزی ایچمنان دوران نماید	که عقل تیز بین در حیرت آید
کند گردنگی هم صبح و هم شام	نه در روز و نه در شب یا بد نام
چو دیوانه که زنجیری ندارد	در آن تدویر تند بسیری ندارد
نه بر تحریک او دارد کسی دست	نه ظاهر نیز گرداننده است
در آن عقل خرمندان زبوت	که بی شحریک آن گردش چو گشت

صفت حوضی که از حوض کوثر با آب ترست

دردن محن و هارامندی ای یا بود حوضی بخوبی کوثر آثار

بحکمت در نه حوض کشاده      ستونی بینی از مس ایستاده  
 بالای ستون استاد صفار      زمس کردست کرسی بهنجار  
 بمرکزهای کرسی مس      مدور قبت بینی منکلس  
 بود بر کلس اوطادسی از زر      چوطاوس بشتی منطس  
 بران کرسی بود پنجه گاهه      در دکره سگ دروبه پناهه  
 دیگر سوی آهوی ستاری      که باشد در پیش شیر شکاری  
 بران دقتی [که] دهارا مندی ای یا      بیاریدن شود چون ابر و بار  
 برقص آید همان طاوس حالی      چوطاوسان مست بر شکالی  
 بروبه سگ کند روباه بازی      آهوی شیر آرد عید سازی  
 و دسگ [بر] راستا و نبال روباه      کند چپ شیر آهوی را کینگاه  
 نه بر روبه ظفر باید سگ سیز      نه شیر آهوی گیر دانه گیز  
 دران سیرا چوبس محبت نماید      ولی نرویک هم هرگز ناید  
 محب کان قبت بازب و در دقت      بود چون قبت هر گردان محلق  
 بریز قبت آن پنجه گیر نیست      سلق مینیش از روی تمیز

صفت قصری که از قصر فلک بزرتری با قصه بهشت برابری می نمود

مرتب گشت چون آن بر سر گلشن      بکام دوستان در نسیم دشمن  
 بمن فرمان شد از شاه جهاندار      که باید کرد حوضی کوثر آثار

که نیرنگی بود در وی بفرهنگ  
 که از سازش شود بی ساز نیرنگ  
 سرطاعت بامر شه نهادم  
 بروی دل در حکمت کشادم  
 ز استادان راز کار پرداز  
 طلب کردم همه بابرگ و هم ساد  
 که تا در بلاغ خاص استاد وانا  
 بوداتی چون فلک ساز و میتا  
 بکار آمد چو راز صاحب سرا  
 روداتی نی که قصه دل نشان ست  
 بر فتن چار طاقی آتچنان کرد  
 چنان شد طاق مرفوعش مشید  
 بدین طاقی که از گوشت نبیند  
 خم طاقش که چون پسروی مبدو  
 زبام او که مه را بود منزل  
 علوی سقف او گر عرش دیدی  
 نجسته طارمی چون روضه محو  
 بر زیبائی ز جنت دست برده  
 زهی زیبا معشای که نضارت  
 ازین قصری که بر روی زمین شد  
 که ابداع آن سقف معلا  
 عجب بالای یک سقفش بفرهنگ  
 نه حوضی بلکه دریای چو سما  
 که در سازش شود بی ساز نیرنگ  
 بروی دل در حکمت کشادم  
 طلب کردم همه بابرگ و هم ساد  
 بوداتی چون فلک ساز و میتا  
 بوداتی مرفوع آمد بدید  
 مطبق بهیچ قصه آسمان ست  
 که طاق ز فلک از رنگ حسم خود  
 گشتش زیر پا طاق زبر جسد  
 جهان را طاق کسری رفت از یاد  
 ز رفعت با فلک پسروی مبدو  
 توان خورشید را اندودن از گل  
 برویش آینه الکتری میبیدی  
 بنزمت نور بخش میتسمو  
 گرفته بر قصور حنل خورده  
 بخار و ناطقه کردش عبارت  
 جهانرا نیجه حنل برین شد  
 دوا پوشش کرده است استاد وانا  
 مربع ساخته حوض از گنج و سنگ  
 که در هر گنج او دویاست پنهان

درو آبی ست کورامش کوش (کلا) چو آب زندگانی روح پرور  
 زلالی که لطافت رشک جانست جو آب زندگی در تن روانست  
 خیالی که شب در دل در آید درو چون آینه یک نماید  
 زبس جانها که آساید ز آتش بود بمشیره کوش خطابش  
 درون حوض هر گشت خواص بچشم بسته بیند حکمتی خاص  
 اگر چه باشدش نایاب پایاب دری بیند کشاوه در ته آب  
 ازان در چونک بیرون شد شناور پدید آید رواقی خوب منظر  
 اگر چه می رود مرد از همان راه نباشد آب را مدخل دران راه  
 که دادست اینچنین حکمت نشانی که باشد مرد را ره آبدانی  
 غرض چون آشناور [شد] شتابان وزان در رفت بیرون تا پایان  
 چه بیند مجلس و بزم مهیا درو اسباب عشرت جمله پیدا  
 حجت بزم و مجلس روح پرور خوشی از هر چه برگویند خوشتر  
 فکنده مندی چون تخت جشید بگسترده فراشی همچو خورشید  
 مغنی و بخور و نعل و بادیه همه باشد بکام دل نهاده  
 زمانی چون در و آرام گیرد وزان جشن متا کام گیرد  
 دلش بر بازگشت آید دگر بار وزان در پائند بیرون بهجا  
 بدم بستن نهد بر خویشن تاب بیک غوطه بر آید از ته آب

پس هر چه بسی دریا بدیدست

چنین دریای پر حکمت ندیدست

صفت حوضی که سرچشمه حکمتی بسید و منیع نیرنگهای بیشمار است

مهندس باز و حوض مصفا	چه شیرین حکمتی که دست پیدا
بهنگامی که مرد آشنا و ر	بنوعی برون خواهد شد از در
برآید از میان آب طاسی	که برینندگان آید حسد آ
چونیکو بنگری از گرم مری	بود کشته چون طاس سپهری
در و ن طاس حلوا ی بود گرم	که شکر زوگد از ان گردد از شرم
چه حلوا نعمتی نفسد و تر و خوش	بکام باوشتاد و خورد و نکش
بر آب سرد حلوا گرم از انست	که پر آتش ز شوق آن دافست
چو گردد هر کسی زو چاشنی گیر	خود آید بدل چون شکر و شیر
بکام و لب چو با آرم باشد	و درون سینها زو نرم باشد
شود چون خورده آن حلوا ی بیدود	بآب اندر رود طاس ز را ندود
چو بیرون آید از آب آن سخاوت	نهان گردد در چشم حلق دیگر

و گر کرد دست و انا حکمتی ساز

که حیرانست دنان چرخ شنا باز

صفت بوتیماری که آب طرب بار دو باهی با خرا در رقص آرد

چنین حکمت بگیتی کس ندید است	نه چشمی دیده فی گوشی شنید است
بود بر طردن آن حوض خمسته	چو بوتیمار تمثالی نشسته

دو پایش تا بگردن غمر در آب	تنش باشد سراسر از زرناب
دو مایه دگر چون ماهی سیم	بنزد کیش یکی با خست از سیم
شود در حوضه آب آشناؤ	بوقت غوطه کان مرد دلاور
فرود آید ز منقارش روان آب	بر آید شاد و تیسار از ان آب
کشتاید باخه تشنه دمان باز	کند چون مرغ آب انداختن سا
که تا آبی که او باشد نبوشد	بجان و دل چو مستقی بکوشد
برقص آیند ماهی از چپ و راست	چو نوشد آب با خبی کم و گاست
همان گونه بچرخ آیند دلشاد	بچرخ آید چگونه گاه از باد

شاد و چون برون رفتن کند ساز

بماند همه یکی از کار خود باز

صفت چهار سپردار تیغ گذار بی کینه که با هم در کارزار اند

عجائب سکتی دیگر نمود است	که از سر عسل انایان ربود است
بزی رقص صحن دل کشایست	که چون آئینه سطحش رویایست
بردی سطح آن صحن طرب خیز	بخرودی حوضکی بینی دل آویز
بزرگ آید بمعنی گرچه خورد دست	که از کوثر بخوبی دست بردوست
میان حوض بینی چشمه آب	که از دی چشمه حیوان خورد آب
بود در ناف چشمه یک ستون راست	بمقدار گزی استاده بر پاست
بود بالای او صندوقی از مس	برو داله شده عقل مهندس



نهاده بر دو جانب چار کرسی      و زان کرسی اگر تو حال پُرسی  
 بود بر روی هر کرسی ستاده      سپرداری بکف تیغی نهاده  
 ز هر جانب دو جنگ آور بکارند      که در میدان مردی پایدارند  
 که این بر منسرق او تیغ آزماید      که آن یک دست برو خود نماید  
 اگر چه اشتبا بسیار شان نیست      بغیر از تیغ خوردن کاشان نیست  
 همیشه خوردن ایشانست ثم شیر  
 شکهاشان نگر و دلیک ازان سیر

در ذکر انعام قصور بی قصور که چون روضه حور بی فتورست

چو حکمتها که شاهنشاه سرمود      مرتب گشت و زانم خاطر آسود  
 ملک از نه فلک احسنت گویان      فرود آمد مرا خوابان و جویان  
 که رحمت بر تو باد ای سحر پرداز      که کردی بر دل از حکمت درمی باز  
 طلسمانی چنان زیبا نمودی      که از میدان حکمت گو بر بودی  
 بیلیناس ارب به بیند این نمودار      کند از جان بشاگردیت اقرار  
 ازین روضه که جانرا زندگی داد      بجان رضوانش خط بندگی داد  
 اگر رضوان به بیند روی این را      نه بیند رو در گرخند برین را  
 چو دولت این عمارت یاد آرد      ممالک را مبارکباد آرد  
 ترا زیب چنین نیز نگسازی      ترا شاید بحکمت سرسرازی  
 چو کردی این چنین حکمت سرائی      ز حکمت در جهان ادی صلائی

ز آتماش بدان نوعی که دانی	بگوش خسرو گیتی رسانی
بفرمان سرودش راز پرداز	شدم بر شاه و گفتم کای سرفراز
باقالت چو وقت آن در آمد	در از دریا و لعل از کان بر آمد
مرتب گشت نیرنگی بعمر بنگ	کز و حیران بماند اهل نیرنگ
نه نیرنگی نگار نیست دل دزد	که بهر رو غایش جان بود مزد
اگر چه شاه را با زیب درونق	محلها هست بهست از خورق
و گر دولت سر اشد بیت معوم	که چشم بد از ان دولت سرادوم
کجا باشد چنین کز روی زیبا	بسنگد اردولی در برشکیبا
عروسی کز زند صد طعنه بر ماه	همی ارزو بدیدن آخرای شاه
تا شاکن درین فیروز گلشن	کز فیروزه گلشن گشت روشن
بیا از مقدم میونش بنواز	شهبانی را و ادراسد بر انوار
سرافرازش حاصل گردد انگا	که باشد پایه تخت شهنشاه
یقین چون تختگاه شاه گردد	ز رفعت بوسه گاه ماه گردد
چو یابد از جمالت پر تو نور	خزد در سایه او بیت معور
گرش بختست شه در وی نهد پای	و گر نی خاک رو بانرا بود جای
برود دوری ز تختت گر چه بختست	مقام خاک رو بت هم ز بختست
نمودم چون بشه کز راه خدمت	برون آمد در از دریای حکمت
شه جشید فراز لطف سازی	چو خورشیدی شد از ذره نوازی
شکیش از دل و صبرش ز جان شد	بدولت از پی دیدن روان شد

## ذکر انعام عام حضرت عالم پناه خدایگانی و نوازش نمودن بند و دلخواه جانی

بدولت شاه انجسم روز نوروز	چو در بزم گل شد مجلس افزوز
بصد شادی عروس غنچه ستاخ	بر آمد جلوه گر از جمله شلخ
هوای نو بهاری جلوه گر شد	چمن را زیب و آئینی دگر شد
ز خواب خوش بر آمد نرس مست	صبوحی کرده جام باده در دست
صبایگی سوسنبل باز میگرد	بصد برگ و نوا گل ناز میگرد
مذا نم بلبل بی دل چه سر داشت	که برقع از نقاب غنچه برداشت
شگوفه بر سر گل سایه میگرد	ز خیر می باغ را پیرایه میگرد
زنوسر بر لب جو سرو آزاد	چمن را باز خط بندگی داد
صبا زلفت بنفشه تاب داده	ریاحین را از شبنم آب داده
ز شبنم دامن گل بس که شد پر	گریبان چمن را گوی شد در
سحر که در چمن با لغمه تر	بمدح غنچه شد سوسن زبان و
و بان بکشد غنچه در شکر خند	بشکر که و سوسن را زبان بند
سوی سرو از شامل چون عروسان	بسر سبزیش سبزه پای بوسان
شفت بایق بر فراز سبزه تر	چو طوطی کو کند مفتاب بر پر
بشق گل هزار آوازی داد	جوابش شار و قمری بازمیداد
چنان شاخ شگوفه شد درم بر	که نرسین سترن را گفت برخیز
که وقت عیش و ایام بهار است	جهان را جز خوشی دیگر چه کار است

بوقتی اینچنین میمون و مندرخ  
 بسان شتری در خانه قوس  
 ز خورشید رخ شد خانه پر نور  
 چه بیند گلشنی عکس خور نق  
 نه گلشن روضه چون روضه خود  
 مهندس خانه حکمت سرای  
 نه طارم بلکه محراب مه نو  
 نظر فرمود گشت از دیدنش شاد  
 زرافشان شد چو خورشید زرافشان  
 در آمد همچو ابر نو بهاری  
 کف بخشند و جمشید ثانی  
 که شد کند از نوشتن ملک و صفا  
 نه آن مهتدار از ریجا کسی دید  
 زرو گوهر چو گشت انبار خرم  
 ز گنج افشاندن دریای شاهی  
 ز چندان دادن از هجرنس مالی  
 چو دست گنج بخشش گنج در داد  
 ز گنج زر که عقل از دست میرفت  
 پس از بخشش که شام از گهر داد  
 بعزم آن گلستان کرد شترخ  
 قدم رنج بر نمود آمد لب بند و دس  
 چو از دیدار عیسی بیت معسور  
 جهان زوگشته زرد و سرخ و ازرق  
 کز در صنوان بدریوزده برد نور  
 مرقح طارمی راحت خستائی  
 در و تابنده چون خرشید خسرو  
 شهبانی را سبک گنج گران داد  
 کزان تشویر خورشید زرد و لیزان  
 بدر پاشی و مروارید باری  
 بنوعی کرد بر من زرفشانی  
 فرو ماند از شمردن دست صراف  
 نه گوهر بچاکس زین گونه بخشید  
 زمین شد حاکمه کان بدسترون  
 همه پرسیم شد مه تابمهای  
 شهاب از بدر باشد چون هلالی  
 ز امید دل من بیشتر داد  
 دلم هشیار جانم مست میرفت  
 قبای خاص با تلج و کمر داد



دگرده زرده خورشید ویدار	چو خورش آتش فشان دگرم رقتا
ده دیگر تسلای کوه پیکر	بسختی آهن اما کوهی از زر
دگرده ابلق رومی و زنگی	وزیشان روزه دشب برودورنگی
دگر بهر سواری مرکب خاص	بحولان پاکوب و جلوه رفاص
چه مرکب ابرشی گلبوی گلرنگ	چو آتش کوه داز آهن و سنگ
نه آتش باد پائی آب رفتار	که ناید بر رخ خاک از وی آزار
نگویم آتشی بر حناک پویان	که آبی در قفص بادی در انبان
گرو برده ز برق از گرم خیزی	جهان را زیر پا کرده ز تیزی
ز رفتارش ملک در خوشتن گم	ز جولانش بحیرت عمل مردم
بگاه حمله ره بر دیو بسته	پری را در پریدن پر شکسته

.....

بحولانگاه چون آید رفتا	بگردد بر یکی نقطه چو پرکار
چنان بیرون رود از هرج تنگ	که نتواند شدن بادش باهنگ
گرو بندد چو گاه جلوه دم را	هند بر یک پیشینه چارسم را
ز تیزی بشنود گوشش بفرسنگ	صدای رفتن مور از ته سنگ
ز چشم دور بین در شام و بچو	به بیند هر چه در غیبست مستور
ز رای فیلسوفان ره روان تر	ز فکر زیرکان چابک عنان تر

.....

چو در قفص خود آوردم عنانش	بکام خویش کردم زیرانش
---------------------------	-----------------------

شدم از دولت شاه زمانه      سلیمان وار بر بادی روانه  
 چو شد باد جهانم زیرینان      عجب نبو که خواندم سلیمان  
 چو شاه تاج بخش و بنده پرو      بدین سان رخت بر من گنج و گوهر  
 نوازش کرد دل دادم ز حدش      مشتاقان دل شد جمله فرویش  
 چو گل شد دامن و جیم پر از زر      چو دریا گشتم از گوه هر تو نگر  
 ازان روزی که حق جود آفریدست      طمع جودی چنین هرگز ندیدست  
 تقاضا و طمع گشتند سیراب      امید و آرزو رفتند در خواب  
 ازان احسان که جانم گشت از و شأ      جهان را تا جهان باشد بود یاد  
 خدایا تا درین فیروزه گلشن      بود بخشنده مهر و ماه روشن  
 جیشش نور بخش مهر و مه باد      سرش رونق فرای نه کله باد

سعادت های انجم بادیارش  
 همه فسخ ممالک یادگارش

# مصر جدید کے دو شمار

## حافظ اور شوقی

از ڈاکٹر محمد عبدالحق، پروفیسر عربی، جامعہ عثمانیہ جیدر آباد - دکن

مصر میں نئی ترقی کا دور فرسادی حملے کے بعد سے شروع ہوتا ہے جو ۱۸۹۸ء میں واقع ہوا۔ سیاسی اور اجتماعی حالات کے اختلاف کی وجہ سے اس میں بہت سے تغیرات ظور پذیر ہوتے گئے۔ اس وقت تک مصریوں کا اختلاط یورپ کے باشندوں کے ساتھ بہت کم تھا۔ صرف تجارت کی غرض سے چند یورپی مصر آتے جاتے تھے۔ گو مصر اور شام دونوں دولت عثمانیہ کی سیادت کے تحت تھے۔ مگر مالیک امراء، مصر میں ہر سیاہ و سفید کے مالک تھے سازشوں کا بازار گرم تھا۔ ہر ایک کا مقصد صرف یہی ہوتا تھا کہ جس طرح ہو سکے دولت حاصل کی جائے کسی کو یہ خیال تک نہیں آتا تھا کہ قوم کس فقر اور مصیبت میں مبتلا ہے۔ اور نہ کسی کو دولت عثمانیہ کے، جوان کی حقیقی مالک تھی، حقوق کی پروا تھی۔ حکومت ترکی کی جانب سے کوئی پاشا حاکم مقرر ہو کر آتا۔ اور "قلعہ" میں سکونت پذیر ہوتا تھا۔ اس کی کوشش یہی ہوتی تھی کہ ہر طریقہ سے دولت عثمانیہ کی سیادت کو قوی کرے۔ گو سلطان کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔ اور انہی کے نام کا سکہ بھی جاری تھا۔ مگر حقیقت میں عملاً مالیک حکمران تھے۔ جو مختلط النسل ترک۔ چرکس اور گرجیوں پر مشتمل تھے۔ ملک کی تمام دولت و ثروت کے یہی



مالک تھے۔ ظاہر ہے کہ ملک کے اجتماعی اور ادبی احوال سیاسی احوال کے تابع ہوتے ہیں اس زمانے میں مصری قوم کی حالت بہت گری ہوئی تھی بضعف و جہالت ہر طرف پھیلی ہوئی تھی علمی اور ادبی حرکت میں جمود تھا۔ اس حالت میں اٹھارویں صدی کے آخر میں یعنی ۱۸۰۸ء مطابق ۱۲۱۳ھ میں نپولین نے مصر پر حملہ کیا۔ اس قائد اعظم کی فوجیں مصر میں تین سال تک رہیں۔ گو ان کو سکون و اطمینان نصیب نہیں ہوا۔ مصری اور عثمانی ان سے لڑتے رہے۔ مگر اس تھوڑی سی مدت میں نپولین کے حملے نے مصر کی کایا پلٹ دی۔ مصریوں نے کروٹ لی۔ اور ان میں ایک نئی زندگی کی روح پھونکی گئی۔ نپولین اپنی فوج کے ساتھ علماء اور ہنرمندوں کی ایک جماعت بھی لایا تھا جنہوں نے علمی معبدوں کی بنیاد ڈالی۔ اور افریقی تمدن کو پھیلانا شروع کیا۔ مدرسے جمع علمی اور رصد گاہیں قائم کیں۔ اور کاغذ و کپرٹے اور دوسری ضروریات زندگی کے لئے کارخانے کھولے۔ فرنیچ اخبار جاری کئے۔ اور اداکاری کے لئے ایک مرسح (اسٹیج) کی بنیاد ڈالی۔

اس زمانے میں عربی ادب ان علوم اسلامی پر منحصر تھا۔ جن کی تعلیم ازہر میں دی جاتی تھی۔ مصر کے چند مشہور علماء کو منتخب کر کے نپولین نے "الدیوان الخصوصی" کی ترتیب دی تھی۔ جن میں سے الشیخ خلیل البکری، الشیخ عبد اللہ الشقرانی، الشیخ محمد المہدی، اور الشیخ سلیمان الغیومی تھے۔ ۱۸۰۱ء میں فرانسیسیوں کے مصر سے نکلنے کے بعد بہت سے انقلابات ظہور پذیر ہوئے۔ یہاں تک کہ ۱۸۰۵ء (۱۲۱۶ھ) میں محمد علی پاشا نے مصر کی حکومت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی شروع شروع میں گو اس کی توجہ جنگ اور کشور کشائی کی طرف منعطف رہی۔ مگر ابتدائے حکومت ہی سے اس نے نئے تمدن کے ترقی کے ذرائع اختیار کر لئے تھے۔ فوج کی تنظیم کی۔ علم و ادب پھیلانے کی غرض سے مختلف مدرسوں کی بنیاد ڈالی۔ عربی ادب کو زندہ کرنے کی غرض سے کتابیں،

ترجمے اور تالیفین شائع کی گئیں تعلیم حاصل کرنے کے لئے بہت سے مصری طالب علم یورپ بھیجے گئے۔ ان طلبہ نے یورپ میں علم کی تحصیل کی۔ اہل یورپ کے تمدن اور ان کی زندگی کا گہرا مطالعہ کیا۔ اور واپسی کے بعد ملک میں علم اور آزادی فکر کی روح پھونکی۔ ادب عربی کو زندہ کیا چونکہ ظلمت و جهالت قوم پر چھائی ہوئی تھی۔ اس لئے ان کی کوششیں بتدریج کارگر ہوئیں محمد علی باشا کے بعد عباس اول اور سعید کے زمانے میں ترقی کا قدم رک گیا۔ مگر اسماعیل کے زمانے میں اس علی حرکت کی رفتار پھر جاری ہوئی۔ علم و ادب شاہراہ ترقی پر گامزن ہوئے۔ مدارس، مطابع، جرائد نکلتے لگے۔ اجنبی بڑی تعداد میں مصر پر امنڈ پڑے۔ حتیٰ کہ اسماعیل پاشا اپنی مملکت کے متعلق کہا کرتا تھا کہ مصر باوجود افریقہ میں ہونے کے یورپ کا ایک حصہ ہے۔ الغرض جس کام کو اس کے جد امجد محمد علی باشا نے شروع کیا تھا۔ اس کو مکمل کرنے کی اسماعیل باشا نے پوری کوشش کی۔

عربی باشا کی بغاوت اور مابعد کے حوادث نے مصر کے بڑے بڑے شعرا مثلاً سامی باشا البارودی، اسماعیل باشا صبری کی قوت شاعری کو جوش میں لایا۔ اور مصر کے نوجوان شاعر و نثر کے خیالات پر گہرا اثر ڈالا۔

فرانسیسی حملے سے لے کر انگریزوں کے "احتلال" تک (جو ۱۸۸۱ء میں عربی باشا کی بغاوت کے بعد واقع ہوا) مصر میں جو سیاسی تغیرات ظہور میں آئے۔ ان کے دہرانے کی یہاں گنجائش نہیں۔ صرف اس امر کا بیان کرنا ضروری ہے کہ ترکی حکومت کے خلاف نصرانی حکومتیں سازش کرنے سے باز نہیں آتی تھیں۔ خصوصاً روسی حکومت عثمانی مملکت پر حملہ کرنے سے نہیں چوکتی تھی۔ حکومت ترکی چونکہ ایک اسلامی حکومت تھی۔ اس لئے قدرتاً مصری مسلمانوں کی ہمدردی ترکوں کے ساتھ دینی رشتہ سے وابستہ تھی۔ اور نصرانی دول کی اس

روش نے کہ ترکی کو جانبر نہ ہونے دین۔ اس رشتہ کو اور مضبوط کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلامی تہذیب میں ترقی ہونے لگی۔ اور ادب عربی میں جان پڑ گئی۔ اسی سیاسی اور اجتماعی ماحول میں شوقی اور حافظ کی شاعری نے جنم لیا۔ اور پھلی پھولی۔

اس جدید دور کی روح اس امر کی نقضی ہے کہ ذہن و فکر کس شئی کی حقیقت اور اس کے جوہر پر مرکوز ہو۔ اعراض و ظاہری شکل کا اتنا خیال نہ کیا جائے۔ نظم و نشر سرد و میں معنی جو ہر شمار ہو۔ اور لفظ عرض۔ پس اس دور کا کلام قیود سے آزاد ہے۔ اس زمانے کا شاعر ہو یا انشا پرداز حقیقت و واقعات کو بد نظر رکھتا ہے۔ اس کا کوئی خاص مقصد ہوتا ہے۔ چاہے وہ تبلیغی ہو یا انتقادی۔ سیاسی ہو یا اخلاقی یا کوئی اور بالکل اسی طرح جس طرح کہ یورپ کے شاعر اور انشا پرداز ہوتے ہیں۔ قدیم عربی شاعری میں عربی قصیدہ کی ہر ایک بیت معنی کے لحاظ سے مستقل ہوتی تھی۔ مگر اب قصیدہ ایک زنجیر کی طرح ہے جس کی کڑیاں ایک دوسرے سے جکڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ اس مقصد کے بیان کرنے کے لئے تمام اجزاء کا ایک دوسرے سے مرتبط ہونا ضروری ہے۔ اس جدید اسلوب کی طرف ان لوگوں کا بڑا رجحان ہے۔ جو یورپ کی شاعری اور ادب سے واقف ہیں۔ اور بسا اوقات اس کی طرز اور خیالات کا اتباع کرتے ہیں۔ جدید شاعری پھیل رہی۔ اور روز بروز ترقی کر رہی ہے۔ مگر ابھی یہ حالت قدری اور ارتقار ہی میں ہے۔ اس کا اسلوب اور طرز بیان اس درجہ کو نہیں پہنچا ہے کہ ہم اس کو پختہ اور کامل کہہ سکیں۔

شوقی اور حافظ دونوں دور جدید کے بڑے شاعر ہیں۔ دونوں کے دل محبت وطن و اسلام سے لبریز ہیں۔ دونوں کو کلام پر قدرت حاصل ہے۔ وہ ہر چیز کے اوصاف بیان کرنے پر قلم اٹھا سکتے ہیں۔ ان دونوں کے خیالات میں بلند پروازی ہے۔ مگر دونوں کے

طرز بیان اور ادایں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ شوقی کے کلام میں ابوتام، متنبی، بختیاری جیسے مسلم شعراء کے بیان کی بھلاک پائی جاتی ہے۔ حافظ کے کلام میں سادگی، سلاست، جو عرب کی چوٹی کے شعراء کی خصوصیت ہے۔ اپنے کوششے دکھاتی ہے۔ شوقی کی طبیعت ہمیشہ حاضر رہتی ہے۔ وہ جس وقت چاہے شعر نظم کر سکتا ہے۔ چاہے وہ دوستوں کے زمرہ ہو یا ریل میں سفر کرتا ہو۔ شعر کہتے کہتے اگر کسی وجہ سے اس کو رکنا پڑے۔ تو بعد میں اس کی تکمیل اس طرح کرتا ہے جیسا کہ کوئی رکاوٹ واقع نہیں ہوئی۔ اور ابھی کتنا شروع کیا ہے شعر کہنا چلا جاتا ہے۔ رکنا نہیں۔ اس کے کلام کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے عربی اور مغربی ادب کو غور سے پڑھا ہے۔ تاریخ و سیر کے معلومات اور اس کے ذاتی تجربات سے اس کے اشعار پُر ہیں۔ حافظ حکومت کا شاعر ہے شعر گوئی کے لئے ہمیشہ تنہائی پسند کرتا ہے۔ شور و شغب سے بچنے کے لئے وہ اکثر حدیقة الازبکیۃ جایا کرتا تھا۔ شعر کے کہنے میں وہ اس جفاکشی اور دسوزی کو کام میں لاتا تھا۔ جیسا کہ ایک سنگتراش ایک خوبصورت مجسمہ کے بنانے میں تنہی اور جانفشانی سے کام کرتا ہے۔ اس کو عرب کے فصیح لسان سے پوری واقفیت حاصل ہے کہ جن کا وہ اپنے کلام میں اتباع کرتا ہے۔ اس کی عادت تھی کہ شعر کہنے کے بعد اس کو گایا کرتا تھا کہ سامع شعر کے حسن و قبح کے متعلق مشورہ دے دو اور ان کے مطالعہ کا بہت شایق تھا۔ اور جہاں کہیں اس کو اچھے شعر نظر آتے ان کو ازبر کر لیتا۔ اجتماعیات پر اس نے بہت شعر لکھے ہیں۔ بڑی بڑی امیدیں رکھتا ہے لیکن ناامیدی کا منہ دیکھتا ہے۔ اس کے اشعار میں درد و شکایت کا شائبہ ہے۔ اس کا پتہ اس کی کتاب البؤساء سے چلتا ہے۔ جو وکٹر ہیوگو کی مشہور ناول (LES MISERABLE) کا ترجمہ ہے۔ مقدمہ میں لکھتا ہے :-

”هذا كتاب البؤساء وهو خير ما أُخْرِجَ للناس في هذا العهد  
وضعه صاحبه وهو بائس، وعَرَبِيَّةٌ معرَّبَةٌ وهو بائس، فجاء  
الاصل والتعريب كالحسناء وخيالها في المرأة۔ وضعه نابغة  
الغرب وهو في منفاه وعَرَبِيَّةٌ كاتب هذه الاسطر وهو في بلاده۔  
ولولا انني اشرب بالكاس التي كان يشرب بها ذلك الرجل  
العظيم لما وصل مبلغ علمي الى مبلغ علمه ولما سمع يراعي  
في قطرة من سيول قلمه۔“

شوقی کی زندگی اچھے حالات میں گزری۔ اس کو زندگی کی تکالیف سے مقابلہ کرنا  
نہیں پڑا۔ مگر حافظ ہمیشہ زندگی کے تلخ گھونٹ پیتا رہا۔ شعر گوئی میں دونوں کو یہ طویل حاصل  
ہے۔ اگر وہ چاہیں تو طویل قصیدہ لکھ سکتے ہیں۔ چنانچہ شوقی کا وہ مشہور قصیدہ جس کا مطلع یہ  
ہے :-

همت الفلك واحتواها الماء وحداها بسن تقفل الرجاء

دوسو نو دہیتوں کا ہے۔ اور حافظ کا قصیدہ العمریۃ ۱۹۷ ابیات پر مشتمل ہے۔

بیان اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ حافظ اور شوقی صرف شاعر نہیں بلکہ انشاپرد  
بھی ہیں۔ شوقی نے مقامات اسواق الذهب اور تمثیلی ناول لکھے ہیں۔ جن میں سے روایۃ  
مصرع کلیوباترا، روایۃ مجنون لیلی، روایۃ قعبنیر، روایۃ عنترہ،  
اور روایۃ امیر الاندلس ہیں۔ حافظ نے سطیح الیالی تالیف کی ہے۔ اور  
البؤساء کا ترجمہ کیا ہے۔ میں بیان ان کے اسالیب بشر پر بحث کرنا نہیں چاہتا۔ اس  
کے لئے ایک مستقل مضمون کی ضرورت ہے۔ اب میں ان دونوں کے کلام پر تفصیلی نظر

ڈالنا چاہتا ہوں -

## شوقی

شوقی اسمعیل پاشا کے زیر سایہ بڑا ہوا۔ اور اس لئے وہ اس سے زیادہ قریب تھا، جو اجتماعی و سیاسی اسباب کا جولان گاہ تھا۔ اور انہی چیزوں نے اس کی شاعری کو بہت متاثر کیا۔ شوقی نے پہلے مصر میں تعلیم شروع کی۔ بعد میں اس کی تکمیل یورپ میں کی۔ مغربی ماحول۔ یورپ کی زندگی نے اس کی شاعری پر گہرا اثر ڈالا۔ اس کے اشعار کے مطالعہ کرنے والوں کو شوقی دو مختلف شکلوں میں نظر آتا ہے۔ جو گو ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ مگر ہر ایک میں وہ ایک فطری شاعر اور محب مصر کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ ایک شکل میں وہ ایک مسلمان دکھائی دیتا ہے جس کا دل ایمان سے پُر۔ اخوت اسلامی کا دلدادہ اور خلافت عثمانی کا شیدائے ہے۔ جس کے مصائب اور خوشیاں اس کو ہمیشہ شعر گوئی پر ابھارتی ہیں۔ دوسری میں وہ ایسے شخص کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے جس کو دنیا کے عیش سے انس ہے۔ وہ ایسے نفس کا مالک ہے جس میں تمام دنیا سما سکتی ہے۔ یہ دونوں باتیں اس کے کلام میں موجود ہیں۔ گو آخر عمر میں پہلا رنگ اس پر غالب ہو گیا تھا۔

یورپ سے واپسی کے بعد وہ عباس حلّی پاشا کے زیر عطوفت رہنے لگا۔ اس کے بعد سے اس کے کلام میں صرف مصریوں کی تمنائیں اور امیدیں نہیں بیان کی جاتی تھیں بلکہ اس میں وہ امیدیں بھی ظاہر کی جاتی تھیں جو مسلمانوں کے دلوں میں موجزن ہیں۔ اس کی

ہمیشہ سے یہ خواہش رہی ہے کہ مسلمان ان سچی حکومتوں کے مقابلے میں جو ان کو صلیبی نظروں سے دیکھتی ہیں متحد ہوں اور اپنی حفاظت کی کوشش کریں۔ اس قصیدہ میں جس کا مطلع

ہمت الفلک واحتواها الماء وحداها بمن تقل الرجاء

شاعر نے اپنے آپ کو صرف مصر و عرب کا نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کا نمائندہ ظاہر کیا ہے۔ اس قصیدہ میں شوقی نے مصر کی گذشتہ عظمت فراعنہ کے زمانے سے لے کر حال تک نظم کی ہے۔ یہ اس کا خاص رنگ ہے۔ کہ وہ اس گذشتہ عظمت کے بیان کرتے وقت مشہور واقعات اور مشہور مہینوں کو نام بنام لگتا ہے۔ وہ مصر کی گذری ہوئی مجد و عظمت پر ناز کرتا ہے۔ زمانہ اسلام کو جب کہ مصر اوج ترقی پر پہنچ گیا تھا۔ جوش و فخر سے یاد کرتا ہے۔ اس کے اداوار و پسپی پر روتا ہے۔ اور آنے والی نسلوں کو ابھارتا ہے۔ کہ وہ مصر کی کھوئی ہوئی عظمت کو دوبارہ حاصل کریں۔ شوقی گویا ایک ستار ہے۔ جس پر ہر دور اپنی مسرت اور غم کے ٹکڑے چھڑتا ہے۔ چنانچہ مصر کی گذشتہ عظمت پر فخر کرتے ہوئے کہتا ہے :-

يا زمان البخار لولاك لم تفجع بنعمي زمانها الوجناء الناقة الشديدة

فقد يماعن وخدها ضاق وجه الارض وانقاد بالشراع الماء  
وانتهت امة البحار الى الشر ق وقام الوجود فيما يشاء  
وبيننا فلم نخل لبان وعلونا فلم يرجزنا علاء  
وملكنا فالما لكون عبید والبر ايا باسهم اسراء  
قل لبان بنی فساد فعلى لم يرجز مصر في الزمان بناء  
ليس في الممکنات ان تنقل الاجبال شما و ان تنال السماء  
اجفل الجن عن عزائم فرعون و دانت لباسها الاناء

شاد مالمویشید زمان ولا اُنشأ عصر ولا بنی بناء  
 همیكل تنثر الديانات فيه    فیہ والناس والقرون هباء  
 وقبور تُحط فيها الليالى    ویوارى الاصباح والامساء  
 تشفق الشمس والكواكب منها    والجديدان والبلى والفناء  
 پھر مسلمانوں کے کارنامے گنتا اور کتاب ہے :-

امة ينتهى البيان اليها    وتؤول العلوم والعلماء  
 جازت النجم والطمأنت باقى    مطمئن به السنى والسناء  
 كلما حثت الركاب لارضى    جاور الرشدا اهلها والذكا  
 وعلا الحق بينهم وسما الففضل ونالت حقوقها الضعفاء  
 تحمل النجم والوسيلة والميزان من دينها الى من تشاء  
 وتنيل الوجود منه نظاما    هو طُبِّ الوجود وهو الدواع  
 يرجع الناس والعصور الى ما    سن والجاحدون والاعداء  
 فيه ما تشتهي العزائم ان هم ذروها ويشتهي الاذكياء  
 فلمن حاول النعيم نعيم    ولمن اشر الشقاء شقاء  
 پھر کتاب ہے :-

هكذا المسلمون والعرب الخالون لا ما يقوله الاعداء  
 فيهم في الزمان فلنا الليالى    وبهم في الورى لنا اُنباء  
 ليس للذل حيلة في نفوس    يستوى الموت عندها والبقاء  
 اس کے دوسرے قصائد "على سفح الاهرام" "قوت عنخ آمون" اور





”مشروع ملنر“ ایک نظم لکھی ہے۔ جس کے چند شعر یہ ہیں :-

ما بال قومی اختلافو بینہم      فی مدحۃ المشروع او ثلبہ  
 کانہم اسری احادیثہم      فی لین القید و فی صلبہ  
 یا قوم ہذا من قدری      بالقید واستکبر عن سجدہ  
 ”وداع البورد کرومر“ کے عنوان سے ایک قصیدہ لکھا ہے۔ اس میں کہتا ہے :-

ایا مکم ام عہد اسمعیلا      ام انت فرعون یسوس النیلا  
 ام حاکم فی ارض مصر بامرہ      لاسائل ابد اولامسئولا  
 یاما لکارق العباد بیأسہ      ہلا اتخذت الی القلوب سبیلا  
 لما رحلت عن البلاد تشہدت      فکانک الداء العیاء رخیلا  
 أو سعتنا یوم الوداع اہانة      ادبک لعمرک لا یصیب مثیلا  
 پھر آگے چل کر کہتا ہے :-

اندر تار قایدوم و ذلہ      بتقی و حالالا یرى تحویلا  
 احسبت ان الله دونک قدر      لا یملک التخییر والتبدیلا  
 فرعون قبلک کان اعظم سطوة      وأعزین العالمین قبیلا  
 پھر کہتا ہے :-

لو کنت من حمر الثیاب <sup>ای الانکلیتر</sup> عبدتکم      من دون عیسیٰ محسنا و منیلا  
 او کنت بعض الانکلیز قبلتکم      ملکا اقطع کفہ تقبیلا  
 او کنت عضوا فی (الکوب) ملاتہ      اسفالرفوتکم بکا و عویلا  
 او کنت قسیسیا ہیہم مبشرا      رثلت آیۃ مد حکم توتیلا

او کنت (تیمسکر) ملات صحافی مدحایر دد فی الوری موصولا  
 او کنت فی مصر نزیلا جاہدا سبتحت باسمک بکرة واصیلا  
 شوقی اثار کلام میں بہت سے ایسے اشعار لکھ جاتا ہے جو حکمت سے بھرے ہوتے ہیں۔ اور  
 مثل ہونے کے قابل ہیں۔ مثلاً اس کا یہ شعر جو زبان زد خاص و عام ہے۔

وانما الامر الاخلاق مابقیہ فان ہم ذہبت اخلاقہم ذہبوا  
 لطافت تبصیر کے لحاظ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی قدیم مشہور شاعر کا ہے۔

حب وطن کے ساتھ شوقی میں جذبہ اسلامی بھی ہے جو اس کی شاعری پر زیادہ غالب  
 ہے۔ مسلمانوں کا تعلق اول مکہ مکرمہ کے ساتھ ہے جو مسلمانوں کا قبلہ گاہ ہے اور بعد میں  
 حال حال تک تمام دنیا کے اسلام کی نظیرین مستقر خلافت پر مرکوز رہی ہیں۔ اور ہر مسلمان  
 جو وحدت اسلامی کا دلدادہ تھا وہ اپنی نظر اسی دار الخلافہ کی طرف اٹھاتا تھا۔ شوقی میں یہ  
 دونوں جذبے بدرجہ اتم موجود ہیں۔ اس کے قصائد "الہمزیۃ النبویہ" "ذکری السولد"  
 "فہج البردۃ" کے پڑھنے سے اس کی قوت ایمان کا پتہ چلتا ہے۔

شوقی کو ترکوں کے ساتھ بہت محبت تھی۔ یہ محبت غلو کی حد تک پہنچ گئی تھی جہاں بہان  
 اس نے ترکی اور خلافت کے متعلق قصائد لکھے ہیں۔ ان میں اپنے جذبات کا اظہار کیا ہے۔  
 اس کی فہم یہ ہے کہ ترک مسلمانوں کے خلیفہ تھے۔ مصر پر ان کی سیادت تھی۔ اور اس وجہ  
 سے بھی کہ اس کی رگوں میں ترکی خون دوڑتا تھا۔ مثال کے طور پر قصیدہ "صدی الحسن"  
 (فی وصف الوقایع العثمانیۃ الیونانیۃ) کو لیجئے۔ یا وہ قصیدہ جو اس نے مصطفیٰ مکمل  
 پاشا کی تعریف میں اس کی فتح اور صلح پر لکھا ہے۔ اور جس کے چند شعر یہ ہیں :-

اللہ اکبر کرم فی الفتح من عجب یلخالد التزلج جدّ دخال العرب

صلح عزیز علی حرب مظفرۃ      فالسیف فی غمداً ولحق فی النصب  
 سئلَ سلما علی نصر فجذبت بها      ولو سئلت بغير النصر لم تجب  
 ولا اُزیدک بالاسلام معرفة      کل المروۃ فی الاسلام والحسب  
 اتاهم منك فی (لوزان) داهية      جاءت به الحرب من حیاتها الرقب  
 اصم یسمع سر الکاذبین له      ولا یضیق بجهر المحق الصخب  
 پھر آگے چل کر ترکوں کی طرح من کتاب ہے :-  
 تحیة ایہا الغازی و تهنیة      بآیة الفتح تبقى آیة الحقب  
 وقیما من ثناء لا کفاء لہ      الا التعجب من اصحابک النجب  
 الصابرين اذا حلّ البلاء بهم      کاللیث عضّ علی نابیه فی النوب  
 والجاعلین سیوف الہند السنہم      والکاتین بطرات الفنا السلب  
 لا الصعب عندهم بالصعب مرکیہ      ولا المحال بمستعص علی الطلب  
 ترکوں کی فتح سے دنیا سے اسلام میں جو مسرت پھیلی ہوئی تھی اس کو یوں بیان کرتا ہے :-  
 و ارج الفتح ارجاء الحجاز وکم      قضی الیالی لم ینعم ولم یطرب  
 هزت دمشق بنی ایوب فانتبهوا      یهتئون بنی حمدان فی حلب  
 ومسلمو الہند والہندوس فی جند      ومسلمو مصر والاقباط فی طرب  
 مما لخصتها الاسلام فی رجم      وشیجة وحواما الشر فی نسب

شوقی کو خلافت سے جو لگاؤ تھا۔ اس کی اس نظم سے ظاہر ہوتا ہے جس کا عنوان "خلافت الاسلام" ہے اور جو خلیفہ کے دار الخلافۃ سے نکال دینے اور خلافت کے فسخ کرنے پر لکھی گئی ہے۔ اس میں شاعر نے اس غم و اندوہ کو جو خلافت کے زائل کرنے سے تمام دنیا

اسلام پر طاری تھا۔ نہایت درد انگیز اور مؤثر لہجہ میں بیان کیا ہے۔ خلافت کو مخاطب کر کے کہتا ہے :-

عادت اغانی العرس جمع نواح      ونعيت بين معالم الانحراح  
كُفِّنَتْ فِي لَيْلِ الزَّفَافِ ثُوبُهُ      وَدَفِنَتْ عِنْدَ تَبْلُجِ الْاَصْبَاحِ  
شَيَّعَتْ مِنْ هَلَعٍ بَعْبَرَةٌ ضَاهَاكُ      فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ وَسُكْرَةٌ صَاحِ  
ضَجَّتْ عَلَيْكَ مَآذِنُ وَمَنَابِرُ      وَبَكَتْ عَلَيْكَ مَمَالِكُ وَنَوَاحِ  
الْهِنْدُ وَالْهَلَةُ وَمَصْرُ حَزِينَةٌ      تَبْكِي عَلَيْكَ بِمَدَمَعِ سَحَابِ  
وَالشَّامُ تَسْأَلُ وَالْعِرَاقُ وَفَارِسُ      أَمْحَا مِنْ الْأَرْضِ الْخِلَافَةَ مَاحِ  
أَنْ الَّذِينَ أَسْتَجْرَاكَ حَرْبُهُمْ      قَتَلَتْكَ سِلْمُهُمْ وَبَغْيُ جِرَاحِ  
نَزَعُوا عَنِ الْإِعْنَاقِ خَيْرَ قِلَادَةٍ      وَنَضُّوا عَنِ الْإِعْطَافِ خَيْرَ وِشَاحِ  
مصطفیٰ کمال پاشا کے متعلق جس نے خلافت کو فسخ کر دیا کہتا ہے :-

أَدْوَا إِلَى الْغَازِي النَّصِيحَةُ يَنْقُصُ      أَنْ الْجَوَادِ يَثُوبُ بَعْدَ جِمَاحِ  
أَنْ الْغُرُورُ سَقَى الرَّئِيسَ بِرَاحِهِ      كَيْفَ احْتِيَإَالُكَ فِي صَوْبِ الرَّاحِ  
نَقَلَ الشَّرَافُ وَالْعَقَائِدُ وَالْقُرَى      وَالنَّاسُ نَقَلَ كِتَابُكَ فِي السَّاحِ  
هُمْ أَطْلَقُوا يَدَهُ كَقَيْصَرٍ فِيهِمْ      حَتَّى تَنَاقَلَ كُلُّ غَيْرٍ مَبَاحِ  
پھر مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے :-

مَنْ قَاتَلَ لِلْمُسْلِمِينَ مَعَالَةً      لَمْ يُوْجِهَا غَيْرَ النَّصِيحَةِ وَاحِ  
عَهْدَ الْخِلَافَةِ فِي أَوَّلِ زَائِدٍ      عَنْ حُوضِهَا بِسِرَاعِهِ نَفْثِاحِ  
حَبْ لَذَاتِ اللَّهِ كَانَ وَلَمْ يَزَلْ      وَهُوَ لَذَاتِ الْحَقِّ وَالْإِصْلَاحِ

لا تبتذلوا برد النبی لعل یحضر  
 یغیر الی حسین بن علی <sup>سید المصطفیٰ</sup>  
 بالامس اذھی المسلمین جریحة والیوم مذلہم ید الجراح  
 فلتسمعن بكل ارض داعیا یدعو الی الکذاب اولسبح  
 ولتشهدن بكل ارض فتنة فیہایباع الدین بیع سماح  
 یفتی علی ذہب المعز وسیفہ <sup>المعز لدین اللہ الفاطمی</sup>  
 ان کے سوا اور بہت سی چیزوں پر شوقی نے طبع آزمائی کی ہے۔ جس سے اس کی عربی  
 میں قادر الکلامی ظاہر ہوتی ہے۔ کہ کس خوبی اور بے تکلفی کے ساتھ اپنے خیالات کی تعبیر کرتا ہے  
 چند قصائد کے عنوان یہ ہیں :-

شکسیر، انزال بال فی البال، غاب ولونیا، کوک صوا (ماء السماء)  
 وصف الغواصة،

اس کے دیوان میں جو دو جلدوں میں مصرعین شائع ہوئے ہیں۔ دوسری جلد میں ایک باب  
 النسیب ہے۔ اور اس کا آخری حصہ منفرقات پر شامل ہے جلد اول میں اس کے بہت سے  
 ایسے قصیدے درج ہیں۔ جو اس نے اپنے زمانے کے اہم حوادث اور اجتماعی مضامین پر لکھے  
 ہیں۔ اب ہم شوقی کی شاعری پر اس مختصر تبصرہ کے بعد حافظ کی طرف لوٹتے ہیں۔

## حافظ

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ حافظ اس سنگتراشِ فنان کی طرح ہے۔ جو بہت محنت  
 و جانفشانی سے پتھر کو کاٹ کر ایک نہایت خوبصورت مجسمہ تیار کرتا ہے۔ اس کے کلام میں  
 حسن تخیل، جدت معانی اور معلومات کی وسعت پائی جاتی ہے۔ اکثر اس کی عادت تھی کہ

پہلے اشعار لکھ لیا کرتا تھا۔ بعد میں مطلع کہتا تھا۔ شعر کہنے کے لئے تنہائی پسند کرتا تھا۔ جب میں ناہرو میں تھا تو مجھے حافظ کی ملاقات کا شرف حاصل تھا۔ میں نے کئی مرتبہ اس کو قصیدہ مکمل کرنے سے پہلے دوبار کے سامنے اپنے اشعار پڑھتے سنا ہے تاکہ وہ ان کے حسن و قبح پر اپنی رائے کا اظہار کریں۔ بہر حال وہ بہت غور و فکر کے بعد اپنے کلام کی اشاعت کرتا تھا۔ یہاں میں اس کی شاعری کے متعلق مشہور انشا پر داور لطفی المنفلوطی کی جو ناقدانہ اور صائب رائے ہے اس کو دہراتا ہوں۔ وہ کہتا ہے :-

حظہ 'اکبر من قدرہ' وحیلته اشعر من شعرہ 'فہو صانع ماهر' لا غنی قادر یجمع الذهب قطعاً صماء' ویرضہ 'صوراً حسناً' الا انہ یتعمل الشعر تعمالیکاد یخفی اثرہ بین حلالة اللفظ وطلاوة الاسلوب' بلغ الغایة القصوی فی بؤسانہ ثم حاول ان یکتب بعد ذلك فما صنع شیئاً۔ شاعر من شعراء الطبقة الاولى۔ وکاتب من اوائل الکتاب وله فی باب الاجتماع ما لا یلحقه فیہ لاحق وشعره سائر فی جمیع الاقطار العربیة ویمتاز باقتداره علی الجمع بین السلا<sup>سة</sup> والرقعة والجزالة والفخامة 'وهو احد الذین احيوا موات اللغة العربیة باستعمال غرائب مفرداتها' ونادر تر اکیبها فی شعره ونثره 'ولا اعرف بین ادباء العصر اصح منه ذوقاً فی التمزین بین جید الکلام ورسیدہ'۔

شوقی کی طرح یہ بھی محب وطن و اسلام تھا۔ چاہتا تھا کہ مصر آزاد رہے اور اس میں دستور

حکومت ہو۔ چنانچہ ایک قصیدے میں جس کا عنوان "للحق والوطن" ہے کہتا ہے :-

وَتَأْتِلُ اسْرِفَ فِي قَوْلِهِ هَذَا هُوَ اسْتِقْلَالُكُمْ فَاذْهَبُوا

ان تَسْأَلُوا الْعَقْلَ يَقُلْ عَاهِدُوا وَاسْتَوْثِقُوا فِي عَهْدِكُمْ تَرْجِعُوا

وَاسْهَوْا دَاراً لِنَوَابِغِكُمْ لِلرَّأْيِ فِيهَا وَالْحَبِیِّ اَفْسَحُوا

وَلِتَذْكُرِ الْاَلَمَةَ مِثْقَالُهَا الْاِثْرَى عِزَّتْهَا تَجْرَحُ

وَلِتَنْتَخِبْ صَفْوَةَ اِبْنَائِهَا فَهُمْ الْمَخْلَصُ وَالْمَصْلَحُ

وَلِيَتَّقِ اللّٰهُ اَوْ لَوْ اَمَرَهَا اِنْ يَسْكُتُوا لِالصَّوْتِ اَوْ يَرْفَعُوا

النَّفْثِ اِلَى رَشْحِ

بعد میں قوم کی طرف مخاطب ہو کر کہتا ہے :-

فَالرَّأْيُ كُلُّ الرَّأْيِ اِنْ تَجْمَعُوا فَاِنَّمَا اِجْمَاعُكُمْ اَرْجَحُ

وَكُلُّ مَنْ يَطْمَعُ فِي صَدْعِكُمْ فَاِنَّهُ فِي صَخْرَةٍ يَنْطَحُ

اِخْشَى اِذَا اسْتَكْبَرْتُمْ بَيْنَكُمْ مِنْ قَادَةِ الْاَرَاءِ اِنْ تَفَضَّحُوا

"مصرفوق الجميع" کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں مصر کی زبان سے کہتا ہے

قُلْ لِمَنْ اَنْكَرُوا مِغَاخِرُ قَوْمِي مِثْلَ مَا اَنْكَرُوا مَا اَشْرَ وَلَدِي

هَلْ وَقَفْتُمْ بِقَمَةِ الْهَرَمِ الْاَكْبَرِ يَوْمًا فَرِيْتُمْ اَوْ بَعْضُ جِهْمِي

هَلْ رَاَيْتُمْ تِلْكَ النُّقُوشَ الْوَلَوَاتِي اعْجَزَتْ طَرُقَ مِصْنَعَةِ الْمُتَحَدِّي

حَالُ لَوْنِ النَّهَارِ مِنْ قَدَمِ الْعَهْدِ وَمَا مَسَّ لَوْ نَهَا طَوَّلَ عَهْدِي

هَلْ فَهَمْتُمْ اِسْرَارًا كَانَتْ عِنْدِي مِنْ عُلُومِ مَخْبُوءَةٍ طَلَى بَرْدِي

ذَلِكَ فَنِ التَّحْنِيطِ قَدْ غَلَبَ الدُّهْرُ وَاِبْلَى الْبَلَى وَاعْجَزَ زَيْدِي

اَنَا اَمِ التَّشْرِيعِ قَدْ اخَذَ الرُّومَانُ عَنِّي الْاَصُولَ فِي كُلِّ حَدِّ



ورصدت النجوم منذ اضاءت      فی سماء الدجی فاحکمت رصدی  
 وشدأ (بنتاؤور) فوق ربوعی      قبل عهد اليونان او عهد نجد  
 وقد یمابنی الاساطیل قومی      ففرقن البحار یمملن بتندی  
 قبل اسطول نلسن کان اسطو      لی سریا وطالعی غرت کد  
 فسلا البحر عن بلاء سفینی      وسلوا البر عن مواقع جردی  
 ای شعب احق منی یعیش      وارن الظل اخضر اللون رغد  
 أمین العدل انهم یردون الماء صفوا وان یکدر وروری  
 نظرا لله لی فارشد ابنا      وی فشد والعلی ای شد  
 انما الحق قوة من قوی الدیا      ن امضی من کل ابیض هندي

اس نے ایک نظم ”الامتان المتصافحتان“ لکھی ہے جس میں شام کی طرح سرائی کی ہے۔ اور مصر و شام کے درمیان جو کشیدگی سی رہتی ہے اس کو دور کرنے کی کوشش کی ہے وہ کہتا ہے کہ ہم عرب ہیں۔ ہماری زبان عربی ہے۔ پھر کیوں یہ کشیدگی باقی رہے۔ اس کے چند شعر یہ ہیں :-

لمصر ام لربوع الشام تنسب      هنا العلی هناك المجد والحسب  
 رکنان للشرق لازالت ربوعهما      قلب الهلال علیها خافی وجوب  
 خدران للضاد لم تهتك ستورها      ولا تحول عن مغناهم الادب  
 ام اللغات غداة الفخر امهما      وان سالت عن الآباء فالعرب  
 أبرغبان عن الحسنی و بینهما      فی رائعات المعالی ذلك النسب  
 اذا الت بوا دی النیل نازلة      باتت لها راسیا الشام تضطرب

وان دعی فی ثری الہرام ذوالم  
 اُجابہ فی ذری لبنان منتحب  
 لو اُخلص النیل الددّ و دھما تصافحت منها الامواء والعشب  
 بہت سے شامیوں نے اپنا وطن ترک کر کے روزی کی خاطر دوسرا وطن اختیار کر  
 لیا ہے۔ جہاں وہ خوشحالی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اسی کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:-  
 نسیم لبنان کمر جادۃ عاطرۃ من الریاض و کمر حیاک منسکب  
 فی الشرق والغرب انفاۃ مسعرۃ تھفوا لیک و اکباد بہا الھب  
 لولا طلاب العلی لم یتغوبد لا من طیب ریان لکن العلی تعب  
 کمر غادۃ بربوع الشام بالکیۃ علی ألیف لھا یرمی بہ الطلب  
 یمضی ولا حیلۃ الا غریمتہ وینثنی وحلّالۃ المجد الذھب  
 یمکّر صرف الیالی عندہ منقلباً وعزمہ لیس یدری کیف ینقلب  
 آخر میں کہتا ہے :-

لولا رجال تغالوا فی سیاستھم منا ومنھم لما لنا ولا عتبوا  
 ان یمکتبوا لی ذنبا فی مودتھم فانما الفخر فی الذنب الذی کتبوا  
 سلطان عبد الحمید کے معزول ہونے اور سالونیکا میں مقید کر دئے جانے کے بعد کونسا  
 ایسا مسلمان تھا جو اس درد انگیز واقعہ سے متاثر نہیں ہوا اور خون کے آنسو نہ بہائے  
 ہوں۔ حافظ کی قوت شاعری بھی اس واقعہ سے جوش میں آئی۔ اور اس نے ایک نظم "فتنۃ  
 الکستانہ" کے عنوان سے لکھی۔ اس نظم میں گو اس نے سلطان عبد الحمید کی بہت تعریف  
 نہیں کی ہے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ اس کے کارناموں کو یاد دلایا ہے۔ اور کہتا ہے کہ تاریخ میں  
 سلطان کا نام عظیم الشان ہستیوں کی فہرست میں لکھا جائیگا۔ اور نوجوان ترکوں سے درخواست

کرتا ہے کہ وہ سلطان کے ساتھ عزت کے ساتھ پیش آئیں۔ کیونکہ ایک مدت دراز تک وہ مسلمانوں کا خلیفہ رہا ہے۔ اور اسی کے نام سے خطبہ پڑھا جاتا تھا۔ وہ یوں شروع کرتا ہے :-

لَارَعَى اللّٰهَ عَهْدَ هَا مِنْ جَدِّ وَد      كَيْفَ أُمِّسِيَّتِ يَا ابْنَ عَبْدِ الْمَجِيدِ  
مُشَيِّعِ الْحَوْتَ مِنْ لَحُومِ الْبَرَايَا      وَمُجْبِعِ الْجُنُودِ تَحْتَ الْبَنُودِ  
كَنتَ أَبْجَى بِالْأَمْسِ مِنْكَ فَمَا لِي      بِنْتُ أَبْجَى عَلَيْكَ عَبْدَ الْحَمِيدِ  
يُنْجِحِ الْمُسْلِمُونَ قَبْلَ النَّصَارَى      فَيْكَ قَبْلَ الدَّرِّ قَبْلَ الْيَهُودِ  
شَمْتُوا كُلَّهُمْ وَلَيْسَ مِنَ الْهَمَّةِ      أَنْ يَشْمَتَ الْوَرَى فِي طَرِيدِ  
أَنْتَ عَبْدُ الْحَمِيدِ وَالنَّجَّاحُ مَعْقُودِ      وَوَعْدُ الْحَمِيدِ رَهْنُ الْقَيْدِ  
خَالِدَ أَنْتَ رَغْمَ أَنْفِ الْإِلْيَا لِي      فِي كِبَارِ الرِّجَالِ أَهْلُ الْخُلُودِ  
نوجوان نرکون سے مخاطب ہو کر کرتا ہے :-

اَلرَّمْلَةُ وَسِرَاقِبُوهُ اَللّٰهُ فِي الشَّيْخِ تَرَهَقُوهُ بِالْتَهْمِ دِيدِ  
وَلِي الْاَمْرِ ثَلَاثُ قُرُونٍ يُنَادِي      بِاسْمِهِ كُلُّ مُسْلِمٍ فِي الْوُجُودِ  
كَلِمَا قَامَتِ الصَّلَاةُ دَعَى الدَّاعِيَ      لِعَبْدِ الْحَمِيدِ بِالتَّائِيْدِ  
فَاَسْمِ هَذَا الْاَسِيرِ قَدْ كَانَ مَقْرُوبًا      بِذِكْرِ الرَّسُولِ وَالتَّوْحِيدِ  
استاذ شیخ محمد عبده مصر کے ان فاضل علماء و ادبا میں سے تھے جن پر مسلمانوں کو ناز ہے۔  
اس مصلح کبیر اور مفتی اعظم کی موت نے صرف مصر میں نہیں بلکہ تمام دنیائے اسلام میں ایک  
شور مچا دیا۔ بھلا حافظ جیسا شاعر ایسے بڑے عالم کا مرثیہ لکھنے سے کیسے چوک سکتا تھا۔ اس  
مرثیہ کی بلاغت کا اندازہ اس کے پڑھنے سے ہو سکتا ہے۔ وہ شروع یوں کرتا ہے :-

سلام علی الاسلام بعد محمد      سلام علی ایامہ النضرات  
 علی الدین الدنیا علی العلم الحجبی      علی البر والتقوی علی الحسنات  
 لقد كنت اخشى عادی الموت قبله      فاصبحت خشی أن تطول حیاتی  
 فوالهفی والقبر یبغی و بیسنه      علی نظره من تلکم النظرات  
 وقفت علیه حاسر الرأس خاشعا      کانی جبال القبر فی عرفات  
 پھر باری تعالیٰ سے مخاطب ہو کر کہتا ہے :-

تبارکت هذا الدین دین محمد      أتیرک فی الدنیا بغیر حمایة  
 تبارکت هذا عالم الشرق قد مضی      ولانت قاة الدین للغمزات  
 اسلام پر ہا تو تو اور رینان نے جو حملے کئے تھے۔ ان کا جواب شیخ نے دیا تھا۔ اس  
 کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے :-

ووقفت بین الدین والعلم والحجبی      فاطلعت نورانی ثلاث جهات  
 وقفت لها تو تو ورینان وقفة      امداک فیہا الروح بالنفحات  
 وخفت مقام الله فی کل موقف      فخافاک اهل الشاک والنزعات  
 اختتام پر کہتا ہے :-

ویا ویح للشوری اذا جدّ جدّها      وطارت بها الاراء متشجرات  
 ویایو یح للفتی اذا قیل من لها      ویایو یح للخیرات والصدقات  
 بکینا علی فردوان بکملونا      علی انفس الله منقطعات  
 لقد كنت مقصود الجوانب اهلا      تطوف بک الامال بمقملات  
 مثابة ارزاق ومهبط حکمة      ومطلع الزوار وکنز عطات

یہاں اس قصیدہ کا بھی ذکر ضروری ہے جو حافظ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مدح میں العمیریۃ کے نام سے لکھا ہے۔ اس میں حافظ نے حضرت عمرؓ کا اسلام - اخلاق اور کارنامے گنوائے ہیں۔ جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ شاعر کو حضرت عمرؓ سے کس قدر محبت تھی بعض منافقین نے اس طویل قصیدہ میں عیوب نکالنے کی کوشش کی ہے۔

شروع میں کہتا ہے :-

حسب الفرائی وجبوحین ألقیہا	انی الی ساحة الفاروق أھدیہا
لاھترھب لی بیانا استعین بہ	علی قضاء حقوق نام قاضیہا
قد نازعتنی نفسی ان أوفیہا	ولیس فی طوق مثلی ان یوفیہا
فمرسری المعانی ان یواتینی	فیہما فانی ضعیف الحال و اھیمہا

انہر کے شعر یہ ہیں :-

ھدی مناقبہ فی عہد دولتہ	للساہدین ولاعقاب أھکیہا
فی کل واحدۃ منھن نابلۃ	من الطبائع تغذو نفس و اعبیہا
لعل فی امة الاسلام نابتۃ	تجلو لحاضرہا رمآۃ ما ضییہا
حق تری بعض ما شادت وائلہا	من المروح وما عافاۃ بانیہا
وحسبہا ان تری ما کان من عمر	حق ینبہ منہا عین غافیہا

اب میں شوقی کے چند اشعار کو جو اس نے حافظ کی تعریف میں کہے ہیں۔ اور حافظ کے قصیدے کی چند بیتوں کو جو اس نے شوقی کی مدح میں لکھی ہیں۔ نقل کر کے اس مضمون کو ختم کرتا ہوں۔

شوقی کہتا ہے :-

وما حافظ الالباء معارم      وزاخر عرفان وهضبة سوؤد  
فتی یرفع الاشعار ماشاء قدرها      وترفعه الاشعار رتبة مخلد  
ويلقى عليه فی السلام وفي الوغى      رجاء براع اور رجاء مہمند  
الاعند مصر البیان واهله      يد للخذیوی صاوت حافظ الید  
حافظ کتاب ہے :-

النیل قد القی الیہ بسمعه      والماء امسک فیہ عن جریانه  
والزهر مصغ والخمائل خشع      والطیر مستمع علی افئاسه  
والقطر فی شوق الی اندلسیة      شوقیة تشفیہ من اشجانہ  
یمغی لاحمد ان شد امترنما      اصغاء امة احمد لادانہ  
فاصدح وغن النیل واهزر عطفه      یکفیہ ما عاناہ من احزانہ  
بعدین یون گویا ہوتا ہے :-

قل للذی قد قام بيشا وأحمدا      خلّ القریض فلسّ من فرسانہ  
الشعر فی اوزانہ لوقبسة      لظلمتہ بالدر فی میزانہ  
هذا امر وقد جاء قبل اوانہ      ان لم یکن قد جاء بعد اوانہ  
ان قال شعرا وتسدر منبرا      فتعوز ابا اللہ من شیطانہ

ان دونوں شاعروں کے پہلے مصرعین متعدد شاعر پیدا ہوئے۔ اور اچھے شاعر پیدا ہوئے۔ مگر آج کل کوئی ان کے مقابلہ کا شاعر مصرعین نظر نہیں آتا۔ ممکن ہے کہ آئندہ کوئی شاعر ان کے ہم پلہ یا ان سے بڑھ کر نکلتے :-

محمد

# تاریخ محمد عارف قندھاریؒ

(از ڈاکٹر سید ظہر علی پروفیسر دہلی یونیورسٹی)

مرہٹہ گروہی نے دلی کو بے چراغ کیا تو اہل علم و حرفہ نے لکھنؤ میں پناہ لی لیکن جب وہاں بھی شمع سلطنت گل ہوئی اور دلی کا تخت غدر کے طوفان کی نذر ہو گیا تو رامپور اہل علم اور ارباب صنعت و حرفت کا بلجا و ماویٰ بنا۔ اول الذکر گروہی کی سرپرستی اس ریاست نے جس فراخ دلی سے کی ہے وہ محتاج تعارف نہیں، غالب، امیر مینائی، تاج اور شوق قدوائی کی جو سرپرستی ریاست رامپور نے کی وہ سب پر روشن ہے، اولوالعزم دالیان ریاست نے اہل قلم کی سرپرستی پر ہی اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ علم ادب تاریخ اور دوسرے علوم و فنون کی فارسی عربی اور اردو کتابوں کا ایسا ذخیرہ بھی فراہم کیا جو بکار آمد ہونے کے اعتبار سے شمالی ہندوستان میں اپنی نظیر آپ ہے۔ مجھے ریاست رامپور کے کتب خانے میں کام کرنے کا چند مرتبہ اتفاق ہوا۔ اور اسی ضمن میں تاریخ حاجی محمد عارف قندھاری بھی نظر سے گذری۔

اس کتاب کا حوالہ گلشن ابراہیمی یعنی تاریخ فرشتہ میں چند مقامات پر موجود ہے ایلٹ

اینڈ ڈوسن کی تاریخ ہند کی چھٹی جلد میں بھی اس کا ذکر ہے، لیکن ان دونوں تالیفات میں اس کتاب کو تاریخ حاجی محمد قندھاری کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ عبد الباقی ہناردی صاحب آثار رحیمی نے بابر کے چچا سلطان محمود مرزا، اس کے چار بیٹوں، بیرم خان اور اس کے اجداد کا حال اسی مؤلف کی ایک تصنیف سے لیا ہے اور اس میں اپنی طرف سے بھی کچھ اضافہ کیا ہے۔ اسی تالیف میں ہمایوں کا حال بھی درج ہے۔ صاحب تاریخ فرشتہ اور ایلٹ اینڈ ڈوسن کو مؤلف کے پورے نام کا علم نہیں تھا۔ ممکن ہے کہ تاریخ فرشتہ کے مؤلف کو نام تو معلوم ہو مگر اختصار کی نیت سے اس نے حاجی محمد قندھاری پر اکتفا کیا ہو۔

لیکن یہ اشکال تاریخ آثار رحیمی کی بدولت رفع ہو جاتا ہے۔ یہ کتاب عبد الرحیم خانان ابن محمد بیرم خان کے حالات میں ہے۔ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی نے اس کے ایک قلمی نسخے کو جو شاہی کتب خانوں کی زینت رہ چکا تھا طبع کر دیا ہے۔ مگر اس کا ایک قلمی نسخہ کتابخانہ کیمبرج یونیورسٹی میں بھی موجود ہے جس سے بنگال ایشیاٹک سوسائٹی نے قطعی امداد نہیں لی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مطبوعہ نسخہ میں بہت سی غلطیاں اور بیاضات رہ گئے۔ علاوہ ازیں مؤلف نے دوسرے نسخے میں جن مفید معلومات کا اضافہ کیا تھا وہ مطبوعہ نسخے میں شامل نہ ہو سکیں اور موخر الذکر میں بہت سے مقامات مبہم اور بیکار محض رہ گئے۔

مؤلف آثار رحیمی نے 'حاجی محمد قندھاری' کا نام محمد عارف قندھاری اور اس کی تالیف کا نام تاریخ اکبری بتایا ہے۔ مخطوطہ زیر بحث میں مؤلف اپنا ذکر باین الفاظ کرنا ہے



”فقیر قلب البصاعت عظیم الاستطاعت زائر المحرمین الشریفین حاجی محمد عارف قندھاری احسن احوالہ“ اور اپنی تالیف کو مقطع کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یہی حاجی محمد قندھاری یعنی حاجی محمد عارف قندھاری کی تاریخ ہے جس کا ایلیٹ اینڈ ڈوسن اور تاریخ فرشتہ میں ذکر ہے۔ مولف نے اس کی وجہ تالیف باین الفاظ بیان کی ہے :-

”حاجی محمد عارف قندھاری . . . خواست تا در مقطع این تاریخ ذکر صادرات

افعال و واردات احوال ابن حضرت بادشاہ کشورگر (اکبر) نماید . . . بیت

سخن راز مطلع بمقطع رساندم کہ مقطع ازین نام خوشتر نباشد

مطلع اور مقطع دونوں الفاظ اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ مولف کی دو تالیفات ہیں جو اپنے تقدم اور تاخر کی بنا پر اس کے نزدیک مطلع اور مقطع کہلانے کے مستحق ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ صاحب تاثر رحیمی نے اس تالیف کو تاریخ اکبری کیون لکھا۔ اس معاملے میں میری ذاتی رائے یہ ہے کہ چونکہ تاثر رحیمی ۱۰۲۶ھ کی تالیف ہے اور اکبرنامہ اور طبقات اکبری اس سے پہلے تحریر ہو چکی تھیں نیز اس کا تعلق عہد اکبری سے ہے اس لئے تاریخ اکبری اس کا موزون نام ہے۔ چنانچہ اکبرنامہ کو وہ تاریخ اکبری مولفہ شیخ ابوالفضل اکثر مقامات پر لکھتا ہے،

اس عہد میں حاجی محمد نام کے دو چار آدمی مثلاً حاجی محمد کوکہ و حاجی محمد سیستانی تھے۔ لیکن ان کا شمار سپاہیوں میں تھا۔ اہل قلم ان میں سے کوئی نہیں ہوا۔ علاوہ ازین لفظ قندھاری اس نام کے کسی اور اہل قلم کے ساتھ جو بیرم خان کے دامن دولت سے وابستہ رہا ہو میری نظر سے نہیں

۱۔ مطلع صفحہ ۱۰۵۔ مقطع صفحہ ۱۰۶۔ مطلع صفحہ ۱۰۷۔

۲۔ تاثر رحیمی جلد اول صفحہ ۱۰۶۔

۳۔ صفحہ ۶۸، ۵۸۸، ۶۸۵، ۶۵۹۔

گذرا۔ پس ظاہر ہے کہ محمد عارف قندھاری ہی تاریخ اکبری یا مقطع کا مؤلف ہو سکتا ہے۔ مولف کے تتبع میں اس مقالہ میں اس تالیف کا حوالہ مقطع کے نام سے درج ہے۔

”مقطع سرکار رامپور کے دو ایک ابتدائی صفحے غائب ہیں اور آخر میں بھی ۹۸۸ھ کے ضمن میں گنتی کے واقعات قلمبند کئے گئے ہیں جو مولف کے التزام کے خلاف ہے۔ مجھے اس تالیف کے دوسرے نسخوں کا علم نہیں۔ البتہ کتاب خانہ کیمبرج یونیورسٹی میں اس کے چند ابتدائی صفحے موجود ہیں جن کی نسبت اس وقت مجھے صرف اتنا یاد ہے کہ ان میں اکبری ثنا و صفت درج ہے اور مولف نے ان میں یہ ارادہ بھی ظاہر کیا کہ ہر داستان کے آخر میں اکبر کے لئے ایک دعا بھی تحریر کریگا۔ یہ امر پروفیسر براؤن کی فہرست مخطوطات فارسیہ کیمبرج یونیورسٹی میں مذکور ہے اور مقطع میں بھی اس کا ذکر ہے۔“

محمد عارف قندھاری کی نسبت مآثر رحیمی سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیرم خان کا میر سامان اور دیرینہ ملازم تھا (او باشندہ قندھار)۔ ملا پیر محمد سروانی اور دوسرا اہل علم و شعراء کی طرح غالباً یہی بیرم خان کی ملازمت میں اس وقت داخل ہوا ہو جب وہ ہمایوں کی طرف سے قندھار کا حاکم تھا۔ اس زمانے کی دو تصانیف میں بیرم خان کی علم پروری اور حکومت کا ذکر باہم الفاظ آیا ہے:-

”جمعی کہ بملازمت اور سیدہ اند بسیار زیبا تعریف می کنند تخصیص در قواعد جہانبانی و کشور ستانی، وارباب فضل و فہم را رعایت لئے خوب و تربیت ہائے مرغوب می نمودہ۔“

”چنان استلعمی شود کہ بغایت درویش سیرت و پرہیزگار و رعیت پرور و راست، بارے آایالت قندھار اور ایسر شد، بیچ ازو غیر عدالت نگفتہ و آن ملک از کمال رفایست دارالقرار گردید۔۔۔۔۔“

۱۔ ص ۳۰، طبعہ تخریجی جلد دوم ص ۳۰، تذکرۃ الشعراء المسی بہ ذکر احباب، برلین لائبریری ۱۸۷۲ء ص ۲۰۵

از روی قرین محمد عارف قندھاری بیرم خان کے ہمراہ ہندوستان میں آیا۔ عربی کایہ

مصرع

ہم سب سے است کے را کہ بیوفائی نیست

اس پر صادق آتا ہے۔ ادبار کے زلزلے میں بیرم خان کے رفیق اس سے منہ موڑ چکے تھے مگر عارف برابر اس کے ہمراہ رہا۔ چنانچہ جب وہ اکبر سے قصور معاف کر اگر حج کے ارادہ سے گجرات کو روانہ ہوا ہے تو عارف بھی اس کے ساتھ تھا جیسا کہ اس کی اپنی تحریر سے ظاہر ہے۔ بیرم خان کے قتل کے بعد وہ اس کے عیال کے مصائب میں شریک تھا۔ عبدالرحیم کو تو اس کے دیرینہ وفادار ملازم دربار شاہی میں لے گئے مگر اس کو عرب کی مقدس سرزمین اپنی طرف کھینچ رہی تھی۔ چنانچہ ہندو کھجوریت سے جہاز میں سوار ہو کر چلا تو طوفان نے ہر مزہ پہنچا دیا۔ وہاں سے خشکی کے راستے حج اور زیارات غنابات عالیات ائمہ اور مراقد مشائخ سے فائز ہو کر واپس ہندوستان آگیا۔ افسوس یہ ہے کہ اس نے اپنی زندگی کے واقعات کو اس تالیف میں درج کرنے سے احتراز کیا ہے۔ اندرین صورت قیاس سے کام لینا پڑتا ہے سفر یقیناً طویل ہوگا۔ کیونکہ وہ لار، بصرہ، بغداد ہوتا ہوا شام پہنچا ہے اور وہاں ایک قافلہ کے ہمراہی حج بیت اللہ سے مشرف ہوا۔

واپسی کے بعد وہ مظفر خان تربتی کے مستببین میں شامل ہو گیا۔ یہ امیر ایک زمانے میں بیرم خان کا دیوان یعنی عارف کا خواجہ تاش تھا۔ ملک اور دربار میں ہوا بھی تک بیرم خان کے خلاف تھی۔ اندرین حالات مظفر خان سے بہتر اس کا مربی اور دوست دوسرا کون ہو سکتا تھا۔ بیان پھر بھی کہنا پڑتا ہے کہ یہ معلوم نہیں کون سے سن میں حج سے واپس آیا ہے اور

مظفر خان کے پاس پہنچا ہے۔ غالباً واپسی کے بعد ہی اس کے ملازمین میں داخل ہوا ہے۔ اس کی تصدیق اس بات سے ہوتی ہے کہ بادشاہ کی تعریف میں جابجا ظفر آبادی اور مظفر نشان جملے استعمال کرتا ہے۔

۹۸۵ھ تک محمد عارف مظفر خان کے دامن دولت سے وابستہ رہا اور غالباً ملک کے مختلف حصوں میں اس کے ہمراہ پھرا بھی ہے۔ ۲۲۔ رمضان المبارک ۹۸۵ھ کو اس کے ہمراہ بہار سے آکرے واپس آیا۔ چند اس سے علیحدہ بھی مگر طلب کرنے پر پھر اس کے پاس چلا گیا۔ ۹۸۶ھ میں اپنے مربی کے ساتھ پنجاب گیا، اوائل محرم ۹۸۶ھ میں بقول خود "بدولت پای بوس (اکبر) مفتخر و سرفراز شد، بمنصب دیوانی سعادت سرکار پنجاب بھرا بھی بہار ہی عالیجناب شیخ الاسلام و صدارت پناہی مخدوم الملک مولانا عبد اللہ مقرر فرمودند و بے سببے ازان استعفا جسٹہ بقناعت قرار دادہ بدر ویشی قیام نمود، امید کہ عاقبت بخیر باشد" چونکہ محمد عارف نے مقطع میں کسی مقام پر اپنے بارے میں خود ستائی اور شاہ اندازی سے کام نہیں لیا۔ اس کا مندرجہ بالا بیان میرے نزدیک ہر طرح قابل قبول ہے اگرچہ بظاہر اس کا قول عقل سے متبعد نظر آتا ہے۔ اس کے بعد مولف نے اپنی نسبت اور کوئی بات حوالہ قلم نہیں کی۔ نہ اس کا انجام تاہیج کی کسی کتاب سے ظاہر ہے۔ البتہ مظفر خان کا جو حشر ماندہ میں ٹھکرا ہوا ۹۸۸ھ میں مرزا شرف الدین حسین کی کونٹکی سے باغی قاتلون کے ہاتھ سے ہوا وہ سب کو معلوم ہے۔ ممکن ہے کہ اس کے ساتھ عارف بھی کام آیا ہو۔ اس خیال کی تائید مآثر رجی کے مولف کی خاموشی سے ہوتی ہے۔ چونکہ یہ تقریباً چالیس سال پہلے کا واقعہ تھا لوگوں کے ذہن سے اتر گیا ہو گا اس کی اطلاع اس کو ہوتی تو کیسے ؟

۱۔ مقطع صفحہ ۳۰۳، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۶۱، ۵۲۔ صفحہ ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، اکبر نامہ جلد سوم صفحہ ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶،

معلوم ہوتا ہے کہ محمد عارف قندھاری اپنے مربی بیرم خان کی طرح درویش منش تھا۔ اور قنات اس کا ممتاز وصف، عام شعرا یا اہل قلم کی طرح وہ امرا کے درجہ تک نہیں پہنچا، بلکہ ایک وقت میں ایک مربی کے ساتھ وابستہ رہا۔ اس کا حج اور زیارات عالیات مرقد آئمہ و مشائخ سے شرف ہونا اس بات کا شاہد ہے کہ اس کے دل میں مذہبی دروہی بھی تھا۔ بادشاہ کے لئے جہان دعا کرتا، تو اکثر بال نبی و آلہ الامجاد یا اسی قسم کے دوسرے جملے استعمال کرتا ہے۔ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ شیعی عقائد رکھتا ہو گا یا اپنے مربی مظفر خان تربتی کے مذہب کے خیال سے شاید اس قسم کے جملے استعمال کرتا ہو لیکن خود شیعی ہوتا تو مشائخ کے مزارات کی زیارت کو کیوں جاتا۔ اس کے مذہب کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ بیرم خان کی طرح اس نے تفضیل اپنا مذہب رکھا تھا یا تصوف کی چاشنی سے آشنا تھا۔ ذاتی طور پر میں دوسری شق کو ترجیح دیتا ہوں۔ کیونکہ اس کی اپنی تحریر سے اسی خیال کی تائید ہوتی ہے۔

محمد عارف قندھاری کی اپنی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اچھا باخبر اور ذی علم شخص تھا اور تاریخ سے اس کو دلچسپی بھی تھی۔ ممکن ہے کہ تاریخ کے مطالعہ سے اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا ہو کہ وہ اس فن میں ایک کتاب تالیف کر کے اپنی اور اپنے مربی اور بادشاہ کی یادگار بنائے میں چھوڑ جائے۔ کیونکہ وہ اس زمانے میں اکثر اہل قلم اس خیال سے تالیف و تصنیف کا شغل رکھتے تھے۔ تاریخ کتب میں سے جو معتبر کتابیں اس کی نظر سے گذرین یا جن کا اس نے مقطع میں ذکر کیا ہے ان کے نام یہ ہیں :- تاج المآثر، مولفہ صدر الدین محمد ابن حسن النظامی، تاریخ آل مظفر، طغر نامہ شرف الدین علی یزدی، شعرا میں سے جن کے کلام سے اس کی واقفیت ظاہر ہے و فردوسی، سعدی، امیر خسرو اور نظامی ہیں۔ کیونکہ اس نے ان کے اشعار جا بجا مقطع میں نقل کئے ہیں۔

بعض مقامات پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنا طبع زاد کلام بھی دبیج کیا ہے جس سے اس کی موزونی طبع کا پتہ تو چلتا ہے لیکن اس کو شاعر نہیں کہہ سکتے کیونکہ بعض مرتبہ اس کا کلام تک بندی سے زیادہ نہیں چھتا۔

مقطع کے دیباچہ میں مولف تاج المآثر اور تاریخ آل مظفر کے ثرولیدہ اور مغلط طرز تحریر کی نسبت اظہار ناپسندیدگی کرتا ہے۔ اور باین نیت کہ "تا ہر کس از متفر جان اوضاع مہانی و اطوار معانی کہ بر وقی کلام اطلاع یابند از فوائد و منافع آن محفوظ و بہرہ مند شوند" مقطع کو ان کے معائب سے پاک رکھنا چاہتا ہے پھر بھی اس کی عبارت نگینی اور اغلاق اور اغراق سے خالی نہیں بلکہ بسا اوقات غمراؤس اور بھدی ہے۔ طبقات اکبری کی عبارت سے اس کو کوئی نسبت ہی نہیں۔ ملا عبد القادر بدایونی سے کہیں زیادہ اشکال اس کی تحریر میں موجود ہے اور اشعار کا اضافہ اس پر مستزاد۔

چونکہ مقطع کا نسخہ خطی نامتام اور ناقص ہے یعنی اس کا دیباچہ اور خاتمہ غائب ہے اور دوسرا نسخہ دستیاب بھی نہیں ہوا اس لئے سن تالیف کا تعین کرنا ذرا وقت طلب ہے۔ لیکن بعض واقعات کی مدد سے جو اس میں مذکور ہیں یہ کام آسان ہو جاتا ہے۔

یہاں اس بات کی صراحت کر دینا لازمی معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ فرشتہ میں اس کے حوالے گجرات۔ سندھ اور بنگال کی تاریخ میں محمود غزنوی کے زمانے سے لے کر اکبر کے ابتدائی عہد تک ملتے ہیں کیونکہ بیرم خان نے اکبر کا زمانہ زیادہ نہیں پایا۔ خود محمد عارف نے یہ بات صاف الفاظ میں ظاہر کر دی ہے کہ اکبر کے زمانے کی تاریخ اس کی تالیف اولین کا قطع ہے جس میں ہمایوں کا حال ہے۔ اس کی تصدیق خود اس کے قول سے ہوتی ہے، چنانچہ ہمایوں کے سفر عراق کے بارے میں لکھتا ہے کہ "شرح این واقعات در محل خود آمد" اسی طرح جب ہمایوں نے ہندال کی اولاد اکبر کے سپرد کی تو لکھتا ہے۔ "چنانچہ این واقعات در تحت حالات و واردات حضرت جنت آبادی

مشروحاً مسطور است<sup>۱۳</sup>۔

اکبر کی سلطنت کی وسعت اور اس کی فتوحات کے ضمن میں محمد عارف لکھتا ہے :-  
..... ممالک ہندوستان از کابل تا سواحل دریائے عمان و از دیگر جانب از سند تا سرحد  
بنگالہ<sup>۱۴</sup>۔

اس زمانے کے بنگالہ کی تشریح ذیل کے فقروں سے ہوتی ہے :-

”چنانچہ وہ روز از بنگالہ کہ ہفت صد کروہ از آگرہ دور واقع شدہ خبر می آوردند<sup>۱۵</sup>  
”ناندہ کہ پائے تخت بنگالہ است“<sup>۱۶</sup>۔

اسی طرح سندھ کے لفظ سے اس صوبے کا ایک جزو مراد ہے (جو مولف کے زمانے  
میں مغتوح ہو چکا تھا)۔ اگرچہ سندھ کا صوبہ پورے طور پر سنہ ۹۱۰ھ میں فتح ہوا ہے۔ مولف  
قلعہ آگرہ، اجیر کی عمارات اور فتح پور سیکری کی بنیاد اور تعمیر کا بھی ذکر کرتا ہے۔ لیکن سنہ ۹۱۰ھ  
اور ۹۱۰ھ کے درمیان کے واقعات ہیں۔

اس کا قاعدہ تھا کہ جمعہ کی شب کو ”سادات و اشراف و فضلاء اطراف و علماء و صلحاء  
اکتاف“ کے ہمراہ مجلس میں بیٹھ کر تاریخ و عقائد شرعی و قواعد عقلی و غیرہ مضامین پر بحث و مباحثہ  
سنتا تھا۔ اس تشکیل کا سنہ ۹۸۳ھ کے واقعات کے ضمن میں ذکر موجود ہے۔ یہ مجلس انوپ تلاء کے  
گرد بیٹھ کر ہوتی تھی۔ اس کی نسبت سنہ ۹۸۴ھ کے واقعات میں مولف لکھتا ہے کہ ”درین ولا  
کہ سن مست و ثمانین و تسعمائے است آب آن تلاء برابر آورده بجلے آب از تنگجات مس و نقرہ  
و طلا پر کردہ اند“<sup>۱۷</sup>۔

مندرجہ بالا امور اور سنین کی بنا پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مقطع سنہ ۹۸۶ھ کی تالیف ہے

۱۳۔ مقطع ص ۳۶ - ۱۴۔ ایضاً ص ۵۵ - ۱۵۔ مقطع ص ۶۴ - ۱۶۔ ایضاً ص ۶۹ - ۱۷۔ ایضاً ص ۲۳۶ - ۲۳۹

اس کے دوسرے معنی ہیں کہ عہد اکبری کی یہ پہلی تاریخ ہے۔

چونکہ محمد عارف اولاً بیرم خان کے دامن دولت سے وابستہ رہا اور اس کے بعد مظفر علی تربتی کے ملازمین میں تھا، اس لئے ہم اس کے بیان کو قابلِ وثوق تسلیم کر سکتے ہیں کیونکہ اس کے دو دفنِ مربی معمولی آدمی نہیں تھے۔ پہلا یعنی بیرم خان اکبر کا مطلق العنان اور مختار کل وزیر تھا۔ دوسرا بھی وکیل السلطنت جیسے اعلیٰ عہدے پر فائز ہو چکا تھا۔ اکثر واقعات جو اس نے قلمبند کئے ہیں اس نے بحشم خود دیکھے ہونگے۔ ابو الفضل کی طرح بغیر مشاہدہ کے نہیں لکھے ہونگے۔ چونکہ اس کو سوائے مظفر علی تربتی کے کسی اور سے تعلق نہیں تھا اس نے اپنے مربی کی بعض باتوں مثلاً عہدے سے برطرفی اور حج کی روانگی کو تو بے شک چھپایا ہے۔ یا علما کے اس محضر کے ذکر سے گریز کیا ہے جس کی رو سے اکبر کو مجتہدِ اعظم کا مرتبہ ملاوڑ ہے۔ اس اور ابو الفضل کے بیان میں بہت فرق ہے جیسا کہ آگے چل کر میں ظاہر کر دینگا۔

مقطع کی خصوصیات حسب ذیل ہیں :-

۱۔ ہر سال کے جداگانہ واقعات تحریر کر کے مؤلف ایک دعا بادشاہ کے لئے لکھتا ہے۔

اس کی طرف اس مقالہ کے ابتداء میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

۲۔ واقعات چیدہ ہوتے ہیں اور گنتی میں چند۔ واقعات کی تفصیل پر مؤلف کی توجہ اتنی

نہیں ہے جتنی کہ عبارتِ آرائی پر۔ ابو الفضل کے طرزِ تحریر کے بارے میں جو تولی محمد خان صاحب اقبال نامہ جہانگیری کا ہے کہ از جادہ صواب دور افتادہ وہ میرے نزدیک محمد عارف پر بھی صادق آتا ہے۔

۳۔ مؤلف نے جابجا آیاتِ قرآنی بھی نقل کی ہیں جو موجودہ نسخہ میں کہیں کہیں غلط بھی

نقل ہو گئی ہیں مگر ان کی اصلاح کر دی گئی ہے۔



۴۔ بعض واقعات کے ساتھ شعرائے وقت میں سے کسی نہ کسی کی تاریخ یا اشعار بھی درج کئے ہیں۔ ان کے علاوہ فردوسی، سعدی، امیر خسرو وغیرہم کا کلام بھی نقل کیا ہے جس سے مولف کے مبلغ علم کا پتہ چلتا ہے۔

۵۔ مولف نے بعض ایسے واقعات بھی قلمبند کئے ہیں جو ابو الفضل اور دوسرے مؤرخین کی تالیفات میں جنہوں نے اس پر حصر کیا ہے نہیں ملتے۔

۶۔ مولف نے اکبر کو خاقان اکبر، ہمایوں کو جنت آشنائی اور بابر کو فردوس مکانی کے لقب سے یاد کیا ہے۔ واضح ہے کہ ہمایوں اور بابر کے یہی القاب مآثر رحیمی میں بھی درج ہیں۔

۷۔ مولف اکبر کے داب و خصائل کا ذکر تیس فقرہ میں کرتا ہے اور فخریہ کہتا ہے کہ اس کا مخترع میں ہوں کسی دوسری تاریخ میں یہ خصوصیت نہیں ملیگی۔

۸۔ مولف نے اکبر کے بعض فرامین کا اقتباس بھی دیا ہے یا بعض کو پورا نقل کیا ہے۔

۹۔ مولف ہندی الفاظ کا معرب یا مفرس مثلاً جھکر کو بکر اور گھو سے کو کو سے لکھتا

ہے۔

اب میں اس تالیف کی خصوصیات میں سے ان واقعات کو پہلے لیتا ہوں جن کے بارے

میں مؤرخین کے درمیان اختلاف ہے۔

طبقات کی رو سے بیرم خان کو خانخانان کا خطاب ہمایوں کے زمانے میں ملا ہے لیکن عارف اس کو اکبر کی تخت نشینی کے ساتھ منسوب کرتا ہے۔ میری ذاتی رائے اس معاملہ میں یہ ہے کہ اکبر نے اس کو خان بابا کا خطاب دیا ہو گا جو کاتب کے سپہیا اصلاح کی وجہ سے خانخانان ہو گیا ہو گا۔

۱۔ منقطع صفحہ ۵۵۔ ۲۔ مآثر رحیمی صفحہ ۶۷۔ ۳۔ منقطع صفحہ ۶۴۔

۴۔ منقطع صفحہ ۱۳۷۔ طبقات اکبری صفحہ ۳۸۰، اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۵

ابوالفضل کے قتل کے مطابق اکبر نے تخت نشینی کے بعد دیلیکس یعنی تمغا اور باج معاف کئے تھے۔ محمد عارف باج کا ذکر نہیں کرتا بلکہ جہات راہداری، سلامانہ، پیشکش و سرانہ پانچ دوسرے ٹیکسوں کا اضافہ کرتا ہے۔<sup>۱</sup>

ہیمو کے قتل کے متعلق محمد عارف کا بیان ہے کہ حضرت خاقان اکبر اول شمشیر باد رسا بنڈہ، لقب بغازی شہنشاہ و اندک رمقے ماندہ بود کہ خان خانان اعظم اعنی بیرم خان نیز شمشیرے زدہ اور بدار البوار فرستاد۔

چونکہ محمد عارف بیرم خان کا ملازم تھا قیاس چاہتا ہے کہ وہ اس موقع پر ضرور موجود ہوگا۔ بہر حال اس کی تحریر کی موجودگی میں سرآمد چالو سان یا وہ گو یعنی ابوالفضل مبارک کا یہ قول جائز راستی سے عریان نظر آتا ہے کہ "آن خدیو خرد مندی و خداوند خرد مندان ..... بر زبان حقائق ترجمان گذرانیدند کہ بکشتن گرفتارے اسیر بہمت علیارخصت نی دہد ..... آخر بیرم خان خود ..... شمشیر ابدار عالم را از لوٹ ہستی او پاک ساخت"۔ اس کے ساتھ ہی ابوالفضل کی عقیدت اور اکبر کے القاب پر بھی پانی پھر جاتا ہے خاص کر اس حکایت پر جس میں ابوالفضل لکھتا ہے کہ اکبر نے شاہزادگی کے زمانے میں ہیمو کی تصویر بنائی تو اس میں ہاتھ الگ اور سر اور دھڑ الگ الگ بنائے اور قتل کے روز فرمایا کہ من کار این مغرور را آن روز ساخته ام۔<sup>۲</sup> میر عبدالحی صدر نے ہیمو کی شکست کی تاریخ لکھی۔<sup>۳</sup>

جلال الدین محمد اکبر شاہ خلک فعت      بعون لطف حق گرفت ہندے سیہ ورا  
ویر صنع بلوچ بقا با خامہ قدرت      رقم زد بہر سال فعت او گرفت ہیمور

ترودی بیگ کے قتل کا الزام ابوالفضل نے بیرم خان کے سر تھوپا ہے۔ بدایونی اس

۱۔ ایضاً صفحہ ۵۱، اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۱۹، ۵۲۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۸۱، تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۲۳۶،  
۲۔ آنحضرت سر شمشیر بلوچ اور سائیدہ لقب بغازی گردیدہ منقطع صفحہ ۸۰-۸۱،  
۳۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۳۳، ترک صفحہ ۱۸، منقطع صفحہ ۸۱،

کے بارے میں کہتا ہے کہ رخصت گو نہ از برائے قتل او حاصل کرد، صاحب طغات اکبری نے بھی ابو الفضل کی پیروی کی ہے مگر عارف کہتا ہے کہ بعد از پریش و مشاورہ بجانقی پیر محمد خان شیروانی ..... بقتل رسید

محمد عارف کے قول کے مطابق اکبر بیرم خان سے اس لئے ناراض ہوا کہ بعض حرکات و سکنات از موافقان ظاہر نمائے خان مشار الیہ کہ مخالفان دولت بودند از باطن ایشان ظہور می انجامید و این معنی برضیمیر نیز ..... بغایت گران آمد کہ با وجود این حقوق تربیت و عنایت ازین خاندان عالیشان کہ چهل سال در ذمہ او ثابت است ..... بالکلیہ فراموش کردہ گوشت بسن جماعت معسدان داشتہ کہ می خواہند اوراد و جیدہ اہل بغی در آرد، اس کے علاوہ از انجاء بعض امور دیگر بدو توقع انجامید اور اکبر بطریق شکار از آگرہ متوجہ حضرت دہلی شدند

اکبر نے بیرم خان کو جو خط لکھا ہے اس کی نسبت عارف کا بیان ہے کہ حضرت خاقان اکبر نامہ باہم خان سعید باین مضمون نوشتہ اند: ابو الفضل دعوئے کرتا ہے کہ یہ خط میری نظر سے گذر رہے اور اس کے بعض فقرے اکبر نامے میں درج بھی کرتا ہے۔ اس کے بعض فقروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکبر بیرم خان کی دلجوئی بھی کرتا ہے۔ یہ فقرے اکبر نامے میں نہیں ہیں۔ اسی طرح اکبر کے دوسرے خط کے فقرے عارف کی عبارت میں آگئے ہیں۔ مثلاً عارف لکھتا ہے: و شمار ابھمان دستور خان بابا می خوانیم وی دانیم۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۸۰ کی پہلی سطر میں ہے و اما اور ابھمان دستور ہنوز خان خانان می دانیم خان خانان کے لفظ میں وہ بات کہان جو خان بابا میں ہو سکتی ہے اکبر خان خانان لکھ کر بیرم خان کو کیا پرچاتا خان بابا لکھا اور غالباً یہی مراد بھی ہے۔

بیرم خان اکبر کا فرمان پا کر رجب کو بیانہ چلا گیا، وہاں سے الور کو روانہ ہوا۔ کوچ کی رات

ہمراہیوں میں سے باقی ماندہ خواہن اور سلاطین ٹوٹ کر اکبر کے پاس چلے گئے۔ اور بیٹے یم خان حاجی پور گیا اور وہاں سے ناگور یہاں بے مروت ملازمن نے اُسے لوٹا، گنتی کے چند رشتہ دار اب اس کے پاس رہ گئے تھے۔ اسی مقام سے اس نے علم، نقارہ اور ہاتھی اکبر کے پاس بھیج دیئے۔ اس کی پیش بندی کے لئے اکبر پہلے ہی حج پر پہنچ گیا تھا۔

مولف کا بیان یہاں بے ربط سا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے دو ایک بے جوڑ فقرے اکبر کے دوسرے فرمان سے لئے گئے ہیں جو اکبر نامہ کی دوسری جلد صفحہ ۱۰۹ پر درج ہے۔ اس کے بعد کے واقعات تاریخ کی کتابوں میں ملتے ہی ہیں۔ ان کے اعادہ کی چندان ضرورت نہیں۔ البتہ ایک دو واقعات کی تاریخ کا فرق ظاہر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ عارف کے قول کے مطابق بیرم خان شکست کے بعد ربیع الثانی ۹۶۸ھ میں اکبر کے پاس آیا۔ ابو الفضل اس کا آنا محرم ۹۶۸ھ کا واقعہ بتاتا ہے۔

موجودہ نسخے میں بیرم خان کے بیٹے کا نام محمد رحیم مرزا لکھا ہے۔ ممکن ہے یہ کاتب کا قصو ہو ورنہ ایک دیرینہ ملازم سے مرئی اور ولی نعمت کے بیٹے کے نام میں یہ سہو ممکن نہیں۔ ۹۸۱ھ کے واقعات کے سلسلے میں اس کا نام نواب مرزا خان درج ہے۔

اکبر نے اپنے کو کہ ادب خان کو شمس الدین انکے کے قتل کی پاداش میں قلعہ سے گرا کر ہلاک کیا۔ اس واقعہ کی تاریخ کسی شاعر نے نظم کی۔ جو یہاں نقل کی جاتی ہے

آن تازہ گل بسے جہان آمید رفت شاخ گلے چو سوسہ قد کشید رفت  
ادبم گلے بخیزد ز گلزار حسرمی از بوستان دہر گل نارسیدہ رفت  
تاریخ ادب پر خرد کردم التماس در گریخت گفت کہ نور دو دیدہ رفت

ظاہر ہے کہ شاعر نے نور و ودیدہ میں اکبر کی دودہ ماہم انگہ (ادہم خان کی ماں) کی رعایت ملحوظ رکھی ہے۔

ابو الفضل مبارک کے گہمان خدیو معنی آرا یعنی شہنشاہ اکبر کی جو صفات اکبرنامہ میں درج ہیں ان کی بنا پر وہ ایک غیر معمولی بشر نظر آتا ہے یا بقول حافظ شیراز

واعظ شہر کہ مردم ملکش می خوانند    قول مایزہ میں است کہ آدم نیست

ابو الفضل نے اپنے مخصوص انداز بیان اور عقیدت کے جو پرے اس کے معائب پر ڈالے ہیں ان سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر ابو الفضل کا قول میر عبد اللطیف قزوینی کے بارے میں لیجئے۔ ابو الفضل لکھتا ہے 'ہمارا رفتار میر بصوب دارالامن صلح کل است' بلوخمین اور ونسٹ سمتھ میر کے سر پر اکبر کو صلح کل کی تعلیم دینے کا سہرا لاندھا۔ اکبر کے معائب پر ابو الفضل نے جو پردہ ڈالا ہے وہ اس سے ظاہر ہے کہ ابو الفضل نے نہ اس کی ایفون کھلنے کی عادت کا ذکر کیا ہے نہ شراب خواری کا۔ اول الذکر کے لئے تاریخ فرشتہ ملاحظہ ہو، شراب کے سٹفل کا ذکر بڑا یونی مین دیکھیئے۔ عارف نے قلعہ سورت کی تسخیر کے بعد اس کا حال مقطع میں لکھا ہے؟

اکبر کی عدد بخشی اور جان بخشی کا ذکر اکثر مورخین خاص کر ابو الفضل نے لکھا ہے لیکن اس نے جو سلوک الغ مرزا کی اولاد اور اپنے چچا زاد بھائی مرزا ابوالقاسم ابن کامران کے ساتھ کیا وہ ان کے بیانات کا منافی ہے۔ جب اکبر بیرم خان سے علیحدہ ہونے کی نیت سے آگرے سے چلا آیا تو ابوالقاسم کو ماہم انگہ نے آگرے سے اس خوف سے کہ کہیں بیرم خان اس کو اکبر کے خلاف تخت پر نہ بٹھا دے۔ پھر نہیں معلوم کس وقت اور کون سے سن میں اسے

۱۔ اکبرنامہ جلد دوم صفحہ ۱۶۷، تزک جہانگیری صفحہ ۱۶۷ میں صرف 'صلح کل' شیعہ مقرر ایشان بود' تحریر ہے

۲۔ بڑا یونی جلد دوم صفحہ ۱۶۷، مقطع صفحہ ۱۶۷

گو ایار کے شاہی قید خانے میں منتقل کیا۔ ۹۷۲ھ میں علی قلی خان خانزمان اور اس کے بھائیوں نے سرکشی کی اور اس سے اگلے برس اکبر کے سوتیلے بھائی مرزا محمد حکیم نے بھی علم مخالفت بلند کیا تو ابو القاسم ناشدنی کی طرف سے پھر وہی پرانا دغدغہ پیدا ہوا۔ اکبر کی ذاتی مرحمت کا یہ تقاضا ہوا کہ اس خار کو ہمیشہ کے لئے راستہ سے دور کر دیا جائے۔ راجہ بہار مل دلی امیر کے بیٹوں میں سے ایک (غالباً راجہ بھگوانداس) نے اس کا خون بہا کر سرخروئی حاصل کی اور ابو الفضل نے پردہ پوشی کر کے۔ محمد عارف نے مرزا ابو القاسم کے قتل کے متعلق ایک قطعہ وحشی شاعر کا راج کیا ہے اور دوسرے کسی نامعلوم شاعر کا۔ دونوں یہاں نقل کئے جاتے ہیں :-

نہال بوستان کامرانی	فتاد از صرغم ناگہانی
ابو القاسم کگشت از کشتن او	بسان غچ خون جان جہانی
رقم زد وحشی تاریخ قتلش	نماذ از کامران نام و نشان

۹۷۳ھ

خسرو گل رخان ابو القاسم	آنکہ مہ از رخس منور شد
رفت و از رفتش دل خلعتان	پارہ پارہ چو درد احمر شد
سال تاریخش از خرد جستم	خردم سوی باغ رہبر شد
بلبلے ناگہان باغبان گفت	آہ کہ آن مہ شہید اکبر شد

ذی قعد ۹۷۱ھ میں اکبر مالوے گیا۔ مولف نے شہر ماند و اس کی آب دہوا اور قلعہ کے استحکام کی تعریف اپنے مخصوص انداز میں کی ہے۔ لیکن انشا پر دازی کے شوق نے تفصیلاً

کو تشبیہ اور استعارات کے بادلوں میں چھپا دیا۔ مفید معلومات جو حاصل ہوتی ہیں وہ دوچار سطروں میں قلمبند کی جاسکتی ہیں۔

۹۷۳ء کی ابتداء میں اکبر محمد حکیم مرزا کی مہم پر گیا تو اگرے میں خان خانان منعم خان خواجہ جہان ہروی اور مظفر خان کو حفاظت کے لئے چھوڑ گیا۔ مولانا آزاد نے اس موقع پر خانان سے مراد مرزا عبد الرحیم ابن بیرم خان کو لیا ہے۔ عارف اسی سلسلے میں لکھتا ہے کہ اکبر نے پنجاب کی مالی مہمات مظفر خان کو اگرے سے (طلب) فیصل کرائیں۔ بیانات خاصہ و خزانہ عامرہ پر گنت خالصہ جاگیر داروں اور عاقلین دیوانی سب کو حکم جاری کر لئے کہ اس کے آنے تک ہر طرح کی داد و ستد موقوف رکھیں۔ اکبر نامہ میں یہ جزئیات مذکور نہیں ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مظفر خان کو جو محمد عارف قندھاری کا مرئی دوہیں ہے روشناس کر دیا جائے۔ کیونکہ مقطع میں جا بجا اس کا ذکر آیا ہے اور بعض مقامات میں تو تفصیل کے ساتھ۔

محمد عارف قندھاری اپنے مربی کے عیوب کی پردہ پوشی کی ہے۔ ان کو دیکھنا چاہو تو ابو الفضل مبارک کے خامہ آسمان خرام کی صنایع میں اکبر نامہ کے عرش پر دیکھ لو۔

اس کا اصلی نام مظفر علی تربتی ہے۔ یہ بیرم خان کا دیوان بیوتات تھا۔ دوسروں کی طرح اس نے مصیبت میں بیرم خان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ بیرم خان نے اسے اپنے قدیم ملازم درویش ازبک حاکم دیپال پور کے پاس بھیجا۔ اس نے قید کر کے اکبر کے پاس روانہ کر دیا۔ اکبر نے شاید یہ سمجھ کر کہ خان بابا کا ملازم ہے ضرور جو ہر والا ہو گا اہل دربار کے مستور کے خلاف اسے آزاد کر کے اپنی ملازمت میں لے لیا۔ اول اول اسے پروردگار کا حکم مقرر کیا

اسکے بعد یونانی سیوات بنایا اور ۹۷۱ھ میں مظفر خان خطاب اور وزیر دیوان کل کا مرتبہ بھی عنایت کیا۔  
 ۹۷۲ھ میں اس کا ذکر کرتے ہوئے عارف اس کو عہدہ الوزرائی الزمان مظفر خان کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ اسی سال لاہور طلبی ہوئی۔ اس کی تفصیل ابوالفضل نے اکبر نامے میں قلمبند نہیں کی۔  
 اس کے بعد علی قلی خان کی بغاوت فرو کرنے کے لئے دوسرے امرا کے ساتھ طلب ہوا۔ اس سے پیشتر اکبر نے اس کو ہوس پرستی کے جرم میں ہلکی سی سزا دی تو فقیری اختیار کر لی۔ مگر بادشاہ نے پھر معاف کر دیا۔

۱۷ شعبان ۹۷۹ھ کو اکبر نے آگرے میں مظفر خان کے مکان پر جا کر اس کی عزت افزائی کی اس نے بھی شرائط عہد داری کو پوری طرح ادا کیا۔ تقریبی اور طلائے ظروف، زربفت رومی، محل فرنگی، کنجواب یزدی، اطلس خطائی، زری کے دوپٹے، گجرات کے زرشکی کے کپڑے ملل شاہی سارگامی، پچیس زنجیر فیل مع سامان طلائے عربی اور ترکی گھوڑے بادشاہ کی نذر کئے۔ شہزادوں کو سونے کے جر اوچوگان اور گیندین پیش کیں۔ بادشاہ کے خاص ملازموں کو خلعت اور گھوڑے الگ دئے۔

مگر کچھ دن بعد بادشاہ کے ساتھ چو پر پڑھیلے ہوئے اس سے حرکات روستایانہ، سرزدہیوں تو تنبیہاً اس کو سفر حجاز پر بھیج دیا گیا۔ یہ ۹۸۰ھ کا واقعہ ہے۔ جسے عارف نے مقطع میں نہیں لکھا۔ بادشاہ نے حسن خدمات کی بنا پر راستے ہی سے واپس بلا لیا۔ عارف نے اس کا اظہار اس طرح کیا کہ آگرے سے سورت اس کی طلبی ہوئی دو کروڑ پچاس لاکھ تنگہ مرادی سارنگپور اور سرکار اجین سے خطا ہوئے۔ جاگیر پر رہنے کا حکم ملا۔ مگر جب ۹۸۱ھ میں آگے

۱۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۹۸-۱۱۹۷۔ ۲۔ ایضاً صفحہ ۲۸۳، ۳۔ مقطع صفحہ ۱۹۱۔  
 ۴۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۲۸۳، ۵۔ مقطع صفحہ ۲۵-۲۱۵، ۶۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۶۶-۳۶۵ میں اس مقامی کا مختصر سا ذکر ہے۔ البتہ مظفر خان کے مکان کی نسبت لکھا ہے کہ، حیرت افزا کے شکل پسندانہ بود۔  
 ۷۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۳۶۸، ۸۔ اکبر نامہ جلد سوم صفحہ ۲۷۷ کی رو سے اکبر نے خطا معاف کر کے خان اعظم مرزا عزیز کو کہ کو اس کی امداد کے لئے احمد آباد جانے کا حکم دیا۔ مطلع صفحہ ۲، جاگیر میں سارنگپور تھی۔ دیکھو صفحہ ۲۹۱،



طلبی ہوئی وہ بھی چودہ روز میں یہ طویل سفر طے کر کے ۱۸ رجب کو حاضر ہو گیا۔ جملۃ الملکی کا خطاب اور وکالت کل یعنی وزیر اعظم کا منصب تفویض ہوا جس کا اعتراف محمد عارف نے بھی کیا ہے۔ کچھ ان عنایتوں کی وجہ سے کچھ خود بینی کے باعث فرمان دلغ پر تساہل کیا تو پھر بادشاہ کی نظروں سے گر گیا اس کے بعد اس کی خدمات بہار اور بنگال میں منتقل کر دی گئیں جہاں وہ کالا پہاڑ افغان اور داؤد سے برسر پیکار ہوا۔ اکبر نے فرمان بھیج کر اس کی خدمات کو سراہا۔ وہاں سے ایک مرتبہ آگرے بھی آیا مگر پھر واپس بھیج دیا گیا۔ آخر کار ٹانڈہ میں اپنی سختی کی وجہ سے باغی قاشالو کے ہاتھ سے ۹۸۸ھ میں کام آیا۔ قاشالوں کی بغاوت کی وجہ فرمان دلغ اس پ کی سختی تھی جس کی بنا پر مرزا عزیز کو کہ قید ہوا تھا۔ آگرے میں کٹرہ میاں رفیق کے قریب جو جامع مسجد ہے وہ مظفر خان کی تعمیر کی ہوئی بتائی جاتی ہے۔

**تعمیر قلعہ آگرہ** عارف کے بیان کے مطابق تعمیر کا کام ۹۸۷ھ میں شروع ہوا۔ ہنزوران چاکدست جن میں سے ہر ایک سرآمد کشور تھا۔ اس کام پر مامور ہوئے۔ دو ہزار سنگ تراش دو ہزار گلکار اور چوہہ کار اسٹادروزانہ کام کرتے تھے۔ آٹھ ہزار مزدور پتھر اور چوہہ پنچا تے تھے۔ دو ہزار گاڑیاں فچوور سیکری سے سنگ سرخ لانے پر مقرر تھیں اور سو کشتیان دہلی سے پتھر لالاکر دریاے جمنا میں ڈالتی تھیں ابو الفضل نے مزدور دن اور معمار دن کی تعداد تین چار ہزار اور تعمیر کی ابتدا ۹۸۷ھ میں لکھی ہے۔ قلعہ کی دیوار کا عرض پندرہ گز اکبر شاہی بلندی ۵۵ گز جن کو ابوالفضل نے عرض تین گز اور ساٹھ گز لکھا ہے۔ بدایونی نے دس گز عرض اور ساٹھ گز بلندی بتائی

۱۵۔ متعلق صفحہ ۹۲-۲۸۹ ۱۶۔ اکبر نامہ جلد سوم صفحہ ۶۹-۶۷ ۱۷۔ متعلق صفحہ ۳۳۵-۳۳۶ ۱۸۔ ۳۲۷۰ ۳۲۶۰ ۳۲۶۰ ۵۱

۱۹۔ آثار الامرا، جلد سوم، صفحہ ۶۲۲، ۲۵-۲۲۷ ۲۰۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۲۲

ہے۔ صاحب طبقات اکبری نے بھی عرض دس گز لکھا ہے۔ مگر بلندی چالیس گز سے زیادہ لکھی ہے۔

قلعہ کے گرد پتھر اور چونے کی خندق تھی۔ جس کا عرض بیس گز اور گرائی دس گز تھی۔ ابو الفضل نے خندق اور اس کی ان تفصیلات کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ طبقات اکبری اور محمد عارف کا بیان ایک ہے۔ عارف نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ قلعہ کے اطراف میں عالی شان عمارتیں تھیں۔ ان میں زمین پر سنگ سرخ کا فرش اور چھت اور دیواریں مصوّر اور منقش تھیں۔ محمد قاسم میر سحر کی نگرانی میں یہ کام تکمیل کو پہنچا۔ عارف نے دس اشعار میں جو اسی کے طبع زاد معلوم ہوتے ہیں ان عمارتوں کی تعریف لکھی ہے۔ ابو الفضل نے مدت تعمیر آٹھ سال عارف نے تین سال صاحب طبقات اکبری اور فرشتہ نے چار سال لکھی ہے۔ بدایونی بھی مدت پانچ سال بتاتا ہے۔ اس کی تاریخ سے بعض مزید معلومات بھی حاصل ہوتی ہیں۔ مثلاً اکبر نے تعمیر کا خرچ زمینداروں سے تین سیر فی جریب غلہ محصول لگا کر وصول کیا فیضی نے قلعہ کے ایک دروازے کی بنا کی تاریخ ”بنائے درہشت“ لکھی جس سے سن تعمیر ۹۷۴ ہجری نبوی نکلتا ہے۔ بدایونی کے قول کے مطابق ہتھیار پول دروازہ ۹۷۴ھ میں مکمل ہوا۔ شیریں شاعر نے اس کی تاریخ کی ہے

گلک شیریں پئے تاریخ نوشت بے مثال آمدہ دروازہ فیل

طبقات اکبری میں تعمیر کا خرچ تقریباً تین کروڑ تنگہ لکھا ہے اور ترک جہانگیر

میں ۳۵ لاکھ روپیہ ہے۔

۱۔ منقطع صفحہ ۲۳۰، اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۲۴۷، بدایونی جلد دوم صفحہ ۲۶۵، طبقات صفحہ ۲۶۵، ۲۷۵، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۵۵، ۳۶۵، ۳۷۵، ۳۸۵، ۳۹۵، ۴۰۵، ۴۱۵، ۴۲۵، ۴۳۵، ۴۴۵، ۴۵۵، ۴۶۵، ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۹۵، ۵۰۵، ۵۱۵، ۵۲۵، ۵۳۵، ۵۴۵، ۵۵۵، ۵۶۵، ۵۷۵، ۵۸۵، ۵۹۵، ۶۰۵، ۶۱۵، ۶۲۵، ۶۳۵، ۶۴۵، ۶۵۵، ۶۶۵، ۶۷۵، ۶۸۵، ۶۹۵، ۷۰۵، ۷۱۵، ۷۲۵، ۷۳۵، ۷۴۵، ۷۵۵، ۷۶۵، ۷۷۵، ۷۸۵، ۷۹۵، ۸۰۵، ۸۱۵، ۸۲۵، ۸۳۵، ۸۴۵، ۸۵۵، ۸۶۵، ۸۷۵، ۸۸۵، ۸۹۵، ۹۰۵، ۹۱۵، ۹۲۵، ۹۳۵، ۹۴۵، ۹۵۵، ۹۶۵، ۹۷۵، ۹۸۵، ۹۹۵، ۱۰۰۵، ۱۰۱۵، ۱۰۲۵، ۱۰۳۵، ۱۰۴۵، ۱۰۵۵، ۱۰۶۵، ۱۰۷۵، ۱۰۸۵، ۱۰۹۵، ۱۱۰۵، ۱۱۱۵، ۱۱۲۵، ۱۱۳۵، ۱۱۴۵، ۱۱۵۵، ۱۱۶۵، ۱۱۷۵، ۱۱۸۵، ۱۱۹۵، ۱۲۰۵، ۱۲۱۵، ۱۲۲۵، ۱۲۳۵، ۱۲۴۵، ۱۲۵۵، ۱۲۶۵، ۱۲۷۵، ۱۲۸۵، ۱۲۹۵، ۱۳۰۵، ۱۳۱۵، ۱۳۲۵، ۱۳۳۵، ۱۳۴۵، ۱۳۵۵، ۱۳۶۵، ۱۳۷۵، ۱۳۸۵، ۱۳۹۵، ۱۴۰۵، ۱۴۱۵، ۱۴۲۵، ۱۴۳۵، ۱۴۴۵، ۱۴۵۵، ۱۴۶۵، ۱۴۷۵، ۱۴۸۵، ۱۴۹۵، ۱۵۰۵، ۱۵۱۵، ۱۵۲۵، ۱۵۳۵، ۱۵۴۵، ۱۵۵۵، ۱۵۶۵، ۱۵۷۵، ۱۵۸۵، ۱۵۹۵، ۱۶۰۵، ۱۶۱۵، ۱۶۲۵، ۱۶۳۵، ۱۶۴۵، ۱۶۵۵، ۱۶۶۵، ۱۶۷۵، ۱۶۸۵، ۱۶۹۵، ۱۷۰۵، ۱۷۱۵، ۱۷۲۵، ۱۷۳۵، ۱۷۴۵، ۱۷۵۵، ۱۷۶۵، ۱۷۷۵، ۱۷۸۵، ۱۷۹۵، ۱۸۰۵، ۱۸۱۵، ۱۸۲۵، ۱۸۳۵، ۱۸۴۵، ۱۸۵۵، ۱۸۶۵، ۱۸۷۵، ۱۸۸۵، ۱۸۹۵، ۱۹۰۵، ۱۹۱۵، ۱۹۲۵، ۱۹۳۵، ۱۹۴۵، ۱۹۵۵، ۱۹۶۵، ۱۹۷۵، ۱۹۸۵، ۱۹۹۵، ۲۰۰۵، ۲۰۱۵، ۲۰۲۵، ۲۰۳۵، ۲۰۴۵، ۲۰۵۵، ۲۰۶۵، ۲۰۷۵، ۲۰۸۵، ۲۰۹۵، ۲۱۰۵، ۲۱۱۵، ۲۱۲۵، ۲۱۳۵، ۲۱۴۵، ۲۱۵۵، ۲۱۶۵، ۲۱۷۵، ۲۱۸۵، ۲۱۹۵، ۲۲۰۵، ۲۲۱۵، ۲۲۲۵، ۲۲۳۵، ۲۲۴۵، ۲۲۵۵، ۲۲۶۵، ۲۲۷۵، ۲۲۸۵، ۲۲۹۵، ۲۳۰۵، ۲۳۱۵، ۲۳۲۵، ۲۳۳۵، ۲۳۴۵، ۲۳۵۵، ۲۳۶۵، ۲۳۷۵، ۲۳۸۵، ۲۳۹۵، ۲۴۰۵، ۲۴۱۵، ۲۴۲۵، ۲۴۳۵، ۲۴۴۵، ۲۴۵۵، ۲۴۶۵، ۲۴۷۵، ۲۴۸۵، ۲۴۹۵، ۲۵۰۵، ۲۵۱۵، ۲۵۲۵، ۲۵۳۵، ۲۵۴۵، ۲۵۵۵، ۲۵۶۵، ۲۵۷۵، ۲۵۸۵، ۲۵۹۵، ۲۶۰۵، ۲۶۱۵، ۲۶۲۵، ۲۶۳۵، ۲۶۴۵، ۲۶۵۵، ۲۶۶۵، ۲۶۷۵، ۲۶۸۵، ۲۶۹۵، ۲۷۰۵، ۲۷۱۵، ۲۷۲۵، ۲۷۳۵، ۲۷۴۵، ۲۷۵۵، ۲۷۶۵، ۲۷۷۵، ۲۷۸۵، ۲۷۹۵، ۲۸۰۵، ۲۸۱۵، ۲۸۲۵، ۲۸۳۵، ۲۸۴۵، ۲۸۵۵، ۲۸۶۵، ۲۸۷۵، ۲۸۸۵، ۲۸۹۵، ۲۹۰۵، ۲۹۱۵، ۲۹۲۵، ۲۹۳۵، ۲۹۴۵، ۲۹۵۵، ۲۹۶۵، ۲۹۷۵، ۲۹۸۵، ۲۹۹۵، ۳۰۰۵، ۳۰۱۵، ۳۰۲۵، ۳۰۳۵، ۳۰۴۵، ۳۰۵۵، ۳۰۶۵، ۳۰۷۵، ۳۰۸۵، ۳۰۹۵، ۳۱۰۵، ۳۱۱۵، ۳۱۲۵، ۳۱۳۵، ۳۱۴۵، ۳۱۵۵، ۳۱۶۵، ۳۱۷۵، ۳۱۸۵، ۳۱۹۵، ۳۲۰۵، ۳۲۱۵، ۳۲۲۵، ۳۲۳۵، ۳۲۴۵، ۳۲۵۵، ۳۲۶۵، ۳۲۷۵، ۳۲۸۵، ۳۲۹۵، ۳۳۰۵، ۳۳۱۵، ۳۳۲۵، ۳۳۳۵، ۳۳۴۵، ۳۳۵۵، ۳۳۶۵، ۳۳۷۵، ۳۳۸۵، ۳۳۹۵، ۳۴۰۵، ۳۴۱۵، ۳۴۲۵، ۳۴۳۵، ۳۴۴۵، ۳۴۵۵، ۳۴۶۵، ۳۴۷۵، ۳۴۸۵، ۳۴۹۵، ۳۵۰۵، ۳۵۱۵، ۳۵۲۵، ۳۵۳۵، ۳۵۴۵، ۳۵۵۵، ۳۵۶۵، ۳۵۷۵، ۳۵۸۵، ۳۵۹۵، ۳۶۰۵، ۳۶۱۵، ۳۶۲۵، ۳۶۳۵، ۳۶۴۵، ۳۶۵۵، ۳۶۶۵، ۳۶۷۵، ۳۶۸۵، ۳۶۹۵، ۳۷۰۵، ۳۷۱۵، ۳۷۲۵، ۳۷۳۵، ۳۷۴۵، ۳۷۵۵، ۳۷۶۵، ۳۷۷۵، ۳۷۸۵، ۳۷۹۵، ۳۸۰۵، ۳۸۱۵، ۳۸۲۵، ۳۸۳۵، ۳۸۴۵، ۳۸۵۵، ۳۸۶۵، ۳۸۷۵، ۳۸۸۵، ۳۸۹۵، ۳۹۰۵، ۳۹۱۵، ۳۹۲۵، ۳۹۳۵، ۳۹۴۵، ۳۹۵۵، ۳۹۶۵، ۳۹۷۵، ۳۹۸۵، ۳۹۹۵، ۴۰۰۵، ۴۰۱۵، ۴۰۲۵، ۴۰۳۵، ۴۰۴۵، ۴۰۵۵، ۴۰۶۵، ۴۰۷۵، ۴۰۸۵، ۴۰۹۵، ۴۱۰۵، ۴۱۱۵، ۴۱۲۵، ۴۱۳۵، ۴۱۴۵، ۴۱۵۵، ۴۱۶۵، ۴۱۷۵، ۴۱۸۵، ۴۱۹۵، ۴۲۰۵، ۴۲۱۵، ۴۲۲۵، ۴۲۳۵، ۴۲۴۵، ۴۲۵۵، ۴۲۶۵، ۴۲۷۵، ۴۲۸۵، ۴۲۹۵، ۴۳۰۵، ۴۳۱۵، ۴۳۲۵، ۴۳۳۵، ۴۳۴۵، ۴۳۵۵، ۴۳۶۵، ۴۳۷۵، ۴۳۸۵، ۴۳۹۵، ۴۴۰۵، ۴۴۱۵، ۴۴۲۵، ۴۴۳۵، ۴۴۴۵، ۴۴۵۵، ۴۴۶۵، ۴۴۷۵، ۴۴۸۵، ۴۴۹۵، ۴۵۰۵، ۴۵۱۵، ۴۵۲۵، ۴۵۳۵، ۴۵۴۵، ۴۵۵۵، ۴۵۶۵، ۴۵۷۵، ۴۵۸۵، ۴۵۹۵، ۴۶۰۵، ۴۶۱۵، ۴۶۲۵، ۴۶۳۵، ۴۶۴۵، ۴۶۵۵، ۴۶۶۵، ۴۶۷۵، ۴۶۸۵، ۴۶۹۵، ۴۷۰۵، ۴۷۱۵، ۴۷۲۵، ۴۷۳۵، ۴۷۴۵، ۴۷۵۵، ۴۷۶۵، ۴۷۷۵، ۴۷۸۵، ۴۷۹۵، ۴۸۰۵، ۴۸۱۵، ۴۸۲۵، ۴۸۳۵، ۴۸۴۵، ۴۸۵۵، ۴۸۶۵، ۴۸۷۵، ۴۸۸۵، ۴۸۹۵، ۴۹۰۵، ۴۹۱۵، ۴۹۲۵، ۴۹۳۵، ۴۹۴۵، ۴۹۵۵، ۴۹۶۵، ۴۹۷۵، ۴۹۸۵، ۴۹۹۵، ۵۰۰۵، ۵۰۱۵، ۵۰۲۵، ۵۰۳۵، ۵۰۴۵، ۵۰۵۵، ۵۰۶۵، ۵۰۷۵، ۵۰۸۵، ۵۰۹۵، ۵۱۰۵، ۵۱۱۵، ۵۱۲۵، ۵۱۳۵، ۵۱۴۵، ۵۱۵۵، ۵۱۶۵، ۵۱۷۵، ۵۱۸۵، ۵۱۹۵، ۵۲۰۵، ۵۲۱۵، ۵۲۲۵، ۵۲۳۵، ۵۲۴۵، ۵۲۵۵، ۵۲۶۵، ۵۲۷۵، ۵۲۸۵، ۵۲۹۵، ۵۳۰۵، ۵۳۱۵، ۵۳۲۵، ۵۳۳۵، ۵۳۴۵، ۵۳۵۵، ۵۳۶۵، ۵۳۷۵، ۵۳۸۵، ۵۳۹۵، ۵۴۰۵، ۵۴۱۵، ۵۴۲۵، ۵۴۳۵، ۵۴۴۵، ۵۴۵۵، ۵۴۶۵، ۵۴۷۵، ۵۴۸۵، ۵۴۹۵، ۵۵۰۵، ۵۵۱۵، ۵۵۲۵، ۵۵۳۵، ۵۵۴۵، ۵۵۵۵، ۵۵۶۵، ۵۵۷۵، ۵۵۸۵، ۵۵۹۵، ۵۶۰۵، ۵۶۱۵، ۵۶۲۵، ۵۶۳۵، ۵۶۴۵، ۵۶۵۵، ۵۶۶۵، ۵۶۷۵، ۵۶۸۵، ۵۶۹۵، ۵۷۰۵، ۵۷۱۵، ۵۷۲۵، ۵۷۳۵، ۵۷۴۵، ۵۷۵۵، ۵۷۶۵، ۵۷۷۵، ۵۷۸۵، ۵۷۹۵، ۵۸۰۵، ۵۸۱۵، ۵۸۲۵، ۵۸۳۵، ۵۸۴۵، ۵۸۵۵، ۵۸۶۵، ۵۸۷۵، ۵۸۸۵، ۵۸۹۵، ۵۹۰۵، ۵۹۱۵، ۵۹۲۵، ۵۹۳۵، ۵۹۴۵، ۵۹۵۵، ۵۹۶۵، ۵۹۷۵، ۵۹۸۵، ۵۹۹۵، ۶۰۰۵، ۶۰۱۵، ۶۰۲۵، ۶۰۳۵، ۶۰۴۵، ۶۰۵۵، ۶۰۶۵، ۶۰۷۵، ۶۰۸۵، ۶۰۹۵، ۶۱۰۵، ۶۱۱۵، ۶۱۲۵، ۶۱۳۵، ۶۱۴۵، ۶۱۵۵، ۶۱۶۵، ۶۱۷۵، ۶۱۸۵، ۶۱۹۵، ۶۲۰۵، ۶۲۱۵، ۶۲۲۵، ۶۲۳۵، ۶۲۴۵، ۶۲۵۵، ۶۲۶۵، ۶۲۷۵، ۶۲۸۵، ۶۲۹۵، ۶۳۰۵، ۶۳۱۵، ۶۳۲۵، ۶۳۳۵، ۶۳۴۵، ۶۳۵۵، ۶۳۶۵، ۶۳۷۵، ۶۳۸۵، ۶۳۹۵، ۶۴۰۵، ۶۴۱۵، ۶۴۲۵، ۶۴۳۵، ۶۴۴۵، ۶۴۵۵، ۶۴۶۵، ۶۴۷۵، ۶۴۸۵، ۶۴۹۵، ۶۵۰۵، ۶۵۱۵، ۶۵۲۵، ۶۵۳۵، ۶۵۴۵، ۶۵۵۵، ۶۵۶۵، ۶۵۷۵، ۶۵۸۵، ۶۵۹۵، ۶۶۰۵، ۶۶۱۵، ۶۶۲۵، ۶۶۳۵، ۶۶۴۵، ۶۶۵۵، ۶۶۶۵، ۶۶۷۵، ۶۶۸۵، ۶۶۹۵، ۶۷۰۵، ۶۷۱۵، ۶۷۲۵، ۶۷۳۵، ۶۷۴۵، ۶۷۵۵، ۶۷۶۵، ۶۷۷۵، ۶۷۸۵، ۶۷۹۵، ۶۸۰۵، ۶۸۱۵، ۶۸۲۵، ۶۸۳۵، ۶۸۴۵، ۶۸۵۵، ۶۸۶۵، ۶۸۷۵، ۶۸۸۵، ۶۸۹۵، ۶۹۰۵، ۶۹۱۵، ۶۹۲۵، ۶۹۳۵، ۶۹۴۵، ۶۹۵۵، ۶۹۶۵، ۶۹۷۵، ۶۹۸۵، ۶۹۹۵، ۷۰۰۵، ۷۰۱۵، ۷۰۲۵، ۷۰۳۵، ۷۰۴۵، ۷۰۵۵، ۷۰۶۵، ۷۰۷۵، ۷۰۸۵، ۷۰۹۵، ۷۱۰۵، ۷۱۱۵، ۷۱۲۵، ۷۱۳۵، ۷۱۴۵، ۷۱۵۵، ۷۱۶۵، ۷۱۷۵، ۷۱۸۵، ۷۱۹۵، ۷۲۰۵، ۷۲۱۵، ۷۲۲۵، ۷۲۳۵، ۷۲۴۵، ۷۲۵۵، ۷۲۶۵، ۷۲۷۵، ۷۲۸۵، ۷۲۹۵، ۷۳۰۵، ۷۳۱۵، ۷۳۲۵، ۷۳۳۵، ۷۳۴۵، ۷۳۵۵، ۷۳۶۵، ۷۳۷۵، ۷۳۸۵، ۷۳۹۵، ۷۴۰۵، ۷۴۱۵، ۷۴۲۵، ۷۴۳۵، ۷۴۴۵، ۷۴۵۵، ۷۴۶۵، ۷۴۷۵، ۷۴۸۵، ۷۴۹۵، ۷۵۰۵، ۷۵۱۵، ۷۵۲۵، ۷۵۳۵، ۷۵۴۵، ۷۵۵۵، ۷۵۶۵، ۷۵۷۵، ۷۵۸۵، ۷۵۹۵، ۷۶۰۵، ۷۶۱۵، ۷۶۲۵، ۷۶۳۵، ۷۶۴۵، ۷۶۵۵، ۷۶۶۵، ۷۶۷۵، ۷۶۸۵، ۷۶۹۵، ۷۷۰۵، ۷۷۱۵، ۷۷۲۵، ۷۷۳۵، ۷۷۴۵، ۷۷۵۵، ۷۷۶۵، ۷۷۷۵، ۷۷۸۵، ۷۷۹۵، ۷۸۰۵، ۷۸۱۵، ۷۸۲۵، ۷۸۳۵، ۷۸۴۵، ۷۸۵۵، ۷۸۶۵، ۷۸۷۵، ۷۸۸۵، ۷۸۹۵، ۷۹۰۵، ۷۹۱۵، ۷۹۲۵، ۷۹۳۵، ۷۹۴۵، ۷۹۵۵، ۷۹۶۵، ۷۹۷۵، ۷۹۸۵، ۷۹۹۵، ۸۰۰۵، ۸۰۱۵، ۸۰۲۵، ۸۰۳۵، ۸۰۴۵، ۸۰۵۵، ۸۰۶۵، ۸۰۷۵، ۸۰۸۵، ۸۰۹۵، ۸۱۰۵، ۸۱۱۵، ۸۱۲۵، ۸۱۳۵، ۸۱۴۵، ۸۱۵۵، ۸۱۶۵، ۸۱۷۵، ۸۱۸۵، ۸۱۹۵، ۸۲۰۵، ۸۲۱۵، ۸۲۲۵، ۸۲۳۵، ۸۲۴۵، ۸۲۵۵، ۸۲۶۵، ۸۲۷۵، ۸۲۸۵، ۸۲۹۵، ۸۳۰۵، ۸۳۱۵، ۸۳۲۵، ۸۳۳۵، ۸۳۴۵، ۸۳۵۵، ۸۳۶۵، ۸۳۷۵، ۸۳۸۵، ۸۳۹۵، ۸۴۰۵، ۸۴۱۵، ۸۴۲۵، ۸۴۳۵، ۸۴۴۵، ۸۴۵۵، ۸۴۶۵، ۸۴۷۵، ۸۴۸۵، ۸۴۹۵، ۸۵۰۵، ۸۵۱۵، ۸۵۲۵، ۸۵۳۵، ۸۵۴۵، ۸۵۵۵، ۸۵۶۵، ۸۵۷۵، ۸۵۸۵، ۸۵۹۵، ۸۶۰۵، ۸۶۱۵، ۸۶۲۵، ۸۶۳۵، ۸۶۴۵، ۸۶۵۵، ۸۶۶۵، ۸۶۷۵، ۸۶۸۵، ۸۶۹۵، ۸۷۰۵، ۸۷۱۵، ۸۷۲۵، ۸۷۳۵، ۸۷۴۵، ۸۷۵۵، ۸۷۶۵، ۸۷۷۵، ۸۷۸۵، ۸۷۹۵، ۸۸۰۵، ۸۸۱۵، ۸۸۲۵، ۸۸۳۵، ۸۸۴۵، ۸۸۵۵، ۸۸۶۵، ۸۸۷۵، ۸۸۸۵، ۸۸۹۵، ۸۹۰۵، ۸۹۱۵، ۸۹۲۵، ۸۹۳۵، ۸۹۴۵، ۸۹۵۵، ۸۹۶۵، ۸۹۷۵، ۸۹۸۵، ۸۹۹۵، ۹۰۰۵، ۹۰۱۵، ۹۰۲۵، ۹۰۳۵، ۹۰۴۵، ۹۰۵۵، ۹۰۶۵، ۹۰۷۵، ۹۰۸۵، ۹۰۹۵، ۹۱۰۵، ۹۱۱۵، ۹۱۲۵، ۹۱۳۵، ۹۱۴۵، ۹۱۵۵، ۹۱۶۵، ۹۱۷۵، ۹۱۸۵، ۹۱۹۵، ۹۲۰۵، ۹۲۱۵، ۹۲۲۵، ۹۲۳۵، ۹۲۴۵، ۹۲۵۵، ۹۲۶۵، ۹۲۷۵، ۹۲۸۵، ۹۲۹۵، ۹۳۰۵، ۹۳۱۵، ۹۳۲۵، ۹۳۳۵، ۹۳۴۵، ۹۳۵۵، ۹۳۶۵، ۹۳۷۵، ۹۳۸۵، ۹۳۹۵، ۹۴۰۵، ۹۴۱۵، ۹۴۲۵، ۹۴۳۵، ۹۴۴۵، ۹۴۵۵، ۹۴۶۵، ۹۴۷۵، ۹۴۸۵، ۹۴۹۵، ۹۵۰۵، ۹۵۱۵، ۹۵۲۵، ۹۵۳۵، ۹۵۴۵، ۹۵۵۵، ۹۵۶۵، ۹۵۷۵، ۹۵۸۵، ۹۵۹۵، ۹۶۰۵، ۹۶۱۵، ۹۶۲۵، ۹۶۳۵، ۹۶۴۵، ۹۶۵۵، ۹۶۶۵، ۹۶۷۵، ۹۶۸۵، ۹۶۹۵، ۹۷۰۵، ۹۷۱۵، ۹۷۲۵، ۹۷۳۵، ۹۷۴۵، ۹۷۵۵، ۹۷۶۵، ۹۷۷۵، ۹۷۸۵، ۹۷۹۵، ۹۸۰۵، ۹۸۱۵، ۹۸۲۵، ۹۸۳۵، ۹۸۴۵، ۹۸۵۵، ۹۸۶۵، ۹۸۷۵، ۹۸۸۵، ۹۸۹۵، ۹۹۰۵، ۹۹۱۵، ۹۹۲۵، ۹۹۳۵، ۹۹۴۵، ۹۹۵۵، ۹۹۶۵، ۹۹۷۵، ۹۹۸۵، ۹۹۹۵، ۱۰۰۰۵، ۱۰۰۱۵، ۱۰۰۲۵، ۱۰۰۳۵، ۱۰۰۴۵، ۱۰۰۵۵، ۱۰۰۶۵، ۱۰۰۷۵، ۱۰۰۸۵، ۱۰۰۹۵، ۱۰۱۰۵، ۱۰۱۱۵، ۱۰۱۲۵، ۱۰۱۳۵، ۱۰۱۴۵، ۱۰۱۵۵، ۱۰۱۶۵، ۱۰۱۷۵، ۱۰۱۸۵، ۱۰۱۹۵، ۱۰۲۰۵، ۱۰۲۱۵، ۱۰۲۲۵، ۱۰۲۳۵، ۱۰۲۴۵، ۱۰۲۵۵، ۱۰۲۶۵، ۱۰۲۷۵، ۱۰۲۸۵، ۱۰۲۹۵، ۱۰۳۰۵، ۱۰۳۱۵، ۱۰۳۲۵، ۱۰۳۳۵، ۱۰۳۴۵، ۱۰۳۵۵، ۱۰۳۶۵، ۱۰۳۷۵، ۱۰۳۸۵، ۱۰۳۹۵، ۱۰۴۰۵، ۱۰۴۱۵، ۱۰۴۲۵، ۱۰۴۳۵، ۱۰۴۴۵، ۱۰۴۵۵، ۱۰۴۶۵، ۱۰۴۷۵، ۱۰۴۸۵، ۱۰۴۹۵، ۱۰۵۰۵، ۱۰۵۱۵، ۱۰۵۲۵، ۱۰۵۳۵، ۱۰۵۴۵، ۱۰۵۵۵، ۱۰۵۶۵، ۱۰۵۷۵، ۱۰۵۸۵، ۱۰۵۹۵، ۱۰۶۰۵، ۱۰۶۱۵، ۱۰۶۲۵، ۱۰۶۳۵، ۱۰۶۴۵، ۱۰۶۵۵، ۱۰۶۶۵، ۱۰۶۷۵، ۱۰۶۸۵، ۱۰۶۹۵، ۱۰۷۰۵، ۱۰۷۱۵، ۱۰۷۲۵، ۱۰۷۳۵، ۱۰۷۴۵، ۱۰۷۵۵، ۱۰۷۶۵، ۱۰۷۷۵، ۱۰۷۸۵، ۱۰۷۹۵، ۱۰۸۰۵، ۱۰۸۱۵، ۱۰۸۲۵، ۱۰۸۳۵، ۱۰۸۴۵، ۱۰۸۵۵، ۱۰۸۶۵، ۱۰۸۷۵، ۱۰۸۸۵، ۱۰۸۹۵، ۱۰۹۰۵، ۱۰۹۱۵، ۱۰۹۲۵، ۱۰۹۳۵، ۱۰۹۴۵، ۱۰۹۵۵، ۱۰۹۶۵، ۱۰۹۷۵، ۱۰۹۸۵، ۱۰۹۹۵، ۱۱۰۰۵، ۱۱۰۱۵، ۱۱۰۲۵، ۱۱۰۳۵، ۱۱۰۴۵، ۱۱۰۵۵، ۱۱۰۶۵، ۱۱۰۷۵، ۱۱۰۸۵، ۱۱۰۹۵، ۱۱۱۰۵، ۱۱۱۱۵، ۱۱۱۲۵، ۱۱۱۳۵، ۱۱۱۴۵، ۱۱۱۵۵، ۱۱۱۶۵، ۱۱۱۷۵، ۱۱۱۸۵، ۱۱۱۹۵، ۱۱۲۰۵، ۱۱۲۱۵، ۱۱۲۲۵، ۱۱۲۳۵، ۱۱۲۴۵، ۱۱۲۵۵، ۱۱۲۶۵، ۱۱۲۷۵، ۱۱۲۸۵، ۱۱۲۹۵، ۱۱۳۰۵، ۱۱۳۱۵، ۱۱۳۲۵، ۱۱۳۳۵، ۱۱۳۴۵، ۱۱۳۵۵، ۱۱۳۶۵، ۱۱۳۷۵، ۱۱۳۸۵، ۱۱۳۹۵، ۱۱۴۰۵، ۱۱۴۱۵، ۱۱۴۲۵، ۱۱۴۳۵، ۱۱۴۴۵، ۱۱۴۵۵، ۱۱۴۶۵، ۱۱۴۷۵، ۱۱۴۸۵، ۱۱۴۹۵، ۱۱۵۰۵، ۱۱۵۱۵، ۱۱۵۲۵، ۱۱۵۳۵، ۱۱۵۴۵، ۱۱۵۵۵، ۱۱۵۶۵، ۱۱۵۷۵، ۱۱۵۸۵، ۱۱۵۹۵، ۱۱۶۰۵، ۱۱۶۱۵، ۱۱۶۲۵، ۱۱۶۳۵، ۱۱۶۴۵، ۱۱۶۵۵، ۱۱۶۶۵، ۱۱۶۷۵، ۱۱۶۸

مقطع کی رو سے یہ عمارات اور فتح پور سیکری کی عمارات کی تکمیل ۹۷۹ھ میں ہوئی جیسا کہ ذیل کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے :-

تمام شدہ دو عمارت مثال خلد برین بدور صاحب قرآن ہفت تسلیم  
یکے بخطہ دارالاحسانفت اگرہ یکے بخطہ سکری مقام شیخ سلیم  
سپرانیہ تاریخ این دو عالی قصر رقم زدہ دو بہشت برین بگلہ قدیم  
مگر ملا عبد القادر بدایونی اس کو محل کی تاریخ بتاتے ہیں۔ عارف کے الفاظ  
”از اساس عمارات .... عمارت قلعه اگرہ .... کہ قبل ازیں مرقوم و  
پیشکش گشت ہے“

مذکورہ خیال کی تائید کرتے ہیں :-

بنائے فتح پور سیکری | شیخ سلیم حسینی رحمۃ اللہ علیہ سے اکبر کو عقیدت  
تھی۔ بیٹے کی خوشخبری وہ پہلے دے چکے تھے۔

۹۷۶ھ میں جب ایک بیگم کو حمل رہا تو اکبر نے اسے شیخ کے گھر بھیج دیا۔  
اور شیخ کی خانقاہ کے قریب ایک محل بھی تعمیر کرایا اور نئی خانقاہ اور عالی شان  
مسجد بھی بنوائی۔ ساتھ ہی ۹۷۹ھ میں امر اکو حکم ہوا کہ وہ بھی اپنے محل اور  
مکانات بنوائیں۔ اس طرح اس سنسان شہر پر ایک شہر آباد ہو گیا۔ جس میں  
مسجدین بازار حمام اور کاروان سراہیں بھی شامل تھیں۔

۹۸۴ھ میں اکبر نے حکم دیا کہ دربار شاہی سے لے کر اس دروازے تک جو

۱۔ مقطع صفحہ ۲۳۴ کی رو سے یہ تاریخ قاسم ارسلان کی ہے اس کی تائید بدایونی جلد دوم صفحہ ۱۳۶ سے ہوتی  
ہے۔ ۲۔ مقطع صفحہ ۲۳۶ ۳۔ مقطع صفحہ ۲۳۹-۲۳۵، طبقات صفحہ ۲۸۹، بدایونی جلد دوم  
صفحہ ۱۰۹-۳۔ مقطع صفحہ ۲۳۶ ÷

اگرے کی جانب ہے سنگ سرخ اور چو نے سے دکانیں تعمیر کی جائیں اور دربار کے قریب ایک چوراہہ بنے جس میں خوبصورت خوبصورت دکانیں ہوں۔ غالباً یہی تاریخ فتحپور سیکری کی تکمیل کی ہے۔ مگر ملا عبد القادر بدایونی مسجد اور خانقاہ وغیرہ کی تکمیل کے لئے صرف پانچ سال کی مدت تعین کرتے ہیں۔

اکبر کی نیت تھی کہ اس شہر کا نام فتح آباد ہو مگر قبول عام نے فتحپور کو مستند قرار دیا۔ عارف نے فتح پور اور فتح آباد دونوں نام لکھے ہیں۔ ابوالفضل نے اکبر کی نیت کا ذکر اپنی تالیف میں کیا ہے۔

**فقرے** | عارف کے تیس فقروں کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ ان میں سے چیدہ چیدہ فقروں کا خلاصہ یا مطلب حوالہ کرتا ہوں۔

اکبر نے خرابات اور فسق و فجور کے انسداد میں شراب خانوں بوزہ خانوں اور بیت اللطف اور قمار خانے بند کر دئے اور ان سے جو آمدنی ہوتی تھی اس سے ہاتھ اٹھایا۔ بدچلن عورتوں کے لئے حکم دیا کہ کو تو الگ گدھے پر بٹھا کر شہر میں تشہیر کرے۔ مسلمانوں کو فسق و فجور سے بچنے کے لئے خاص طور پر ہدایت کی۔ اسی طرح ممانعت کی کہ ہندیوں کو قیدی نہ بنائیں نہ غلام بنا کر ان کی خرید و فروخت کی جائے۔

ٹیکس جو ابتداء سے سلطنت میں معاف ہوئے تمغا، باج، راہداری، پیش کش، سرانہ اور سلامانہ تھے۔

ہر شب جمعہ کو عبادت خانے میں بیٹھ کر سادات، اشراف، علماء اور فضلاء حاضر

۱۔ مقطع صفحہ ۲۳۶، ۲۔ بدایونی جلد دوم صفحہ ۱۹، ۳۔ مقطع صفحہ ۵۔ ۲۳۴،

۴۔ اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۳۶، ۵۔ مقطع صفحہ ۵۷، ۶۔ ایضاً صفحہ ۶۲-۶۱، ۷۔ ایضاً صفحہ ۵۹،

کے ساتھ عقاید شرعیہ اور قواعد عقلیہ کے دقائق پر گفتگو کرتا۔ روایات، اخبار حکایات اور آثار اقوام بیان ہوتے تھے۔ اور علماء کو انعام اکرام ملتے تھے۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ بادشاہ کی طبیعت پر ابھی دوسرا رنگ نہیں چڑھا تھا اور دانش نژدہ آگاہ دل ابو الفضل مبارک کا دخل بادشاہ کے مزاج میں قرار واقعی طور پر نہیں ہوا تھا۔ مگر تاہم

کے آخری حصے میں یہ ابہام بھی صاف ہو جاتا ہے۔ ادا ائل ربیع الاول ۹۸۶ھ میں لاہور کے قریب عین شکار میں بادشاہ پر روحانی کیفیت طاری ہوئی۔ المامات غیبی دارودہوئے اکبر نے سر کے بال کٹوائے۔ ساتھ والوں میں سے بعض نے بے تابانہ پیروی کی۔ ابو الفضل اور عارف کا بیان واحد ہے۔ مؤخر الذکر نے اتنا اضافہ اور کیا ہے کہ جس مقام پر یہ کیفیت طاری ہوئی تھی اکبر نے اس کا نام مکہ خرد رکھا۔ غنیمت ہے اپنی کوتاہی کا اعتراف خرد کے لفظ سے کر تو لیا۔

آگے چل کر عارف اکبر کی واپسی کا ذکر کرتا ہے جو ۲۱ رشتوال ۹۸۶ھ کو ہوئی اس کے بعد بیان کرتا ہے کہ ہم دین سال اسم سامی و نام نامی اشرف اقدس بندگان جنت خاقان اکبر الامیر المؤمنین خطبا بر منابر ممالک محروسہ خواندند، ابو الفضل اور ملا عبدالقادر بدایونی اکبر کے مجتہد بننے اور خطبہ جمعہ ادا کرنے کو جمادی الاول ۹۸۷ھ کا واقعہ بتاتے ہیں۔ عارف لکھتا ہے کہ اکبر کے خیمے خرگاہ وغیرہ بار کرنے کے لئے پانچ سو ہاتھی سو قحطاً خچر اور سو قحطار اونٹ درکار ہوتے تھے۔ اٹھارہ چوبی مکانات مع بالاخانہ و خرگاہ نقل کئے جاتے تھے۔ ان کے تختوں میں لوہے کے حلقے تھے جن کو ملاتے تھے تو مکان

۱۔ - مقطع صفحہ ۶۲-۶۳-۶۴- ایضاً صفحہ ۳۷۹، بدایونی جلد دوم، صفحہ ۲۵۳-۲۵۴ میں جس مقام پر

یہ حالت طاری ہوئی اس کا نام نندہ درج ہے۔ اکبر نامہ جلد سوم صفحہ ۲۴۲، ۳ صفحہ ۳۸۹-۳۸۷

بن جلتے تھے۔ تختوں پر اندر کے رخ زربفت فرنگی اور محل فرنگی چڑھی ہوئی تھی اور باہر کی طرف سقر لاط۔

خبر رسانی کے لئے چار ہزار میور سے ملازم تھے جو برابر خبریں پہنچاتے رہتے تھے تیز رفتار اس بلا کے تھے کہ جنگالے کی خبر [ جس کا فاصلہ بقول عارف آگرے سے سات سو کوس ہے ] دس روز میں پہنچاتے تھے۔ اسی طرح جفاکش بھی ایسے تھے کہ دن رات میں ڈیڑھ سو کوس طے کر لیتے تھے۔ سڑکوں پر پانچ پانچ کوس کے فاصلے سے ان کی چوکیاں تھیں۔ جہاں دو تیز رفتار گھوڑے بھی وقت ضرورت کام کے لئے موجود تھے جو ایلچی سر بہر فرمان لاتے تھے یا سلطنت کے امرا میں سے جو اپنا آدمی یا عرضداشت دربار کو بھیجتے تھے وہ انہی میوروں اور گھوڑوں سے کام لیتے تھے۔ بادشاہ آگرہ میں ہوتا تھا کہ احمد آباد کی خبر پانچ روز بعد حضور میں پہنچ جاتی تھی۔ ان انتظامات کا ذکر تاریخ فرشتہ میں بھی ہے اگرچہ ماخذ کا حوالہ نہیں دیا۔ مگر مقابلہ کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عارف کی تالیف سے استفادہ کیا ہے۔

اکبر کو ملکی صنعت و حرفت کو فروغ دینے کا بھی خاص شوق تھا۔ زربفت، قالین، اور محل وغیرہ ایران اور فرنگستان سے آتے تھے یا وکن سے۔ اس نے ماہر استادوں کو تعلیم دے کر پارچہ بانی کی صنعت کو ایسی ترقی دی کہ یہی کپڑے عراق اور فرنگستان بہتر ہندوستان ہی میں دستیاب ہونے لگے۔

اکبر خود امی تھا مگر علم و ادب کا دلدادہ تھا۔ قصہ حمزہ اسی کی بدولت تالیف ہوا۔

۱۔ - مقطع صفحہ ۶۶-۶۷ ، ۲۔ - صفحہ ۶۹-۷۰ ، ۳۔ - تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۷۱-۷۲

بیں وہ سافت جو میور سے دن رات میں کرتے تھے، پچاس کوس بتائی گئی ہے +

اس کتاب میں تین سو ساٹھ داستانیں ہیں۔ اس کی تیاری بڑے اہتمام سے ہوئی۔ عارف اصلی کتاب کے ورق کا سائز یک گز و نیم شرعی بتاتا ہے۔ رنگین وصلی کے کاغذ جن کے درمیان مضبوطی کے لئے چوٹاری کپڑا بھی دیا گیا تھا اس میں استعمال کئے گئے تھے مصوٰ مذہب، نقاش اور جلد ساز جو اس کام پر مامور تھے ان کی تعداد سو تھی۔ تحریر کے کام پر خوشنویس ان کے علاوہ تھے۔ ایک جلد کی تیاری میں دو سال صرف ہوتے تھے۔ اور خرچ اس کا تخمینا دس لاکھ تنگہ سیاہ تھا۔

ابوالفضل نے اکبر نامہ میں لکھا ہے کہ انسان کی اصل زبان معلوم کرنے کے لئے اکبر نے باہرنگل میں ایک گنگ محل بنوایا تھا۔ عارف لکھتا ہے کہ اکبر نے ہرن اور بربری کا جوڑ ملایا (یہ بکری لوگ دکن سے لاتے تھے) ان کے میل سے جو نسل پیدا ہوئی وہ رنگ برنگی تھی۔ بچے بعضے سیاہ بعضے ابلق اور بعضے سیاہ رنگ کے ہوئے۔ اکبر کے بیوتات شاہی کا خرچ پچاس لاکھ دام یومیہ تھا۔ آئین اکبری کے مطابق یہی خرچ ۱۸۶، ۷۹۵، ۳۰۹ دام تھا۔ واضح رہے کہ ابوالفضل نے عارف کی تحریر کے دس سال بعد کا خرچ لکھا ہے۔ نیز چالیس دام کا ایک روپیہ ہونا تھا۔

بعض اور دلچسپ باتیں | عارف نے اکبر کے نام سے ایک غزل نقل کی ہے جس سے نہ صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ اکبر متفرق اشعار کے علاوہ غزل بھی موزون لکھ سکتا تھا بلکہ اس غزل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بٹالہ کی ایک عورت کو اپنے حرم میں داخل کیا تھا۔ وہ غزل یہ ہے :-

چینہ بادشاہ کالہ گرفت خون اودشت را چولالہ گرفت

باش ہشیار اے حریف کہ باز ساقی تندخو پیالہ گرفت

بہر خون ریزی گل و لالہ ابر و امان ز سنگ ژالہ گرفت  
 بودہ را پری و شان بیا و بسرے دیگر از بتالہ گرفت  
 شاہ اکبر بہ بین ز لطف الہ ہند را با خط و قبالہ گرفت

۹۸۵ء میں دمدار ستارہ ظاہر ہوا۔ لوگوں کے دلوں میں طح طح کے دسویں  
 پیدا ہوئے۔ چنانچہ شاہ اسماعیل صفوی والی ایران کی موت کو اسی کی تاثیر کا نتیجہ  
 سمجھا۔ مولانا شیریں شاعر نے ایک قصیدہ اس پر لکھا۔ محمد عارف نے اس کے  
 اکیس شعر مقطع میں نقل کئے ہیں۔ ان میں سے اول کے دو شعر یہاں نقل کرتا ہوں  
 بہ بست و بنجم شعبان و شام بچنبہ گذشتہ نہ صد و ہشتاد و پنج گاہ شام  
 بدان مثابہ کہ از نصف آسمان بگذشت بشکل طرفہ برآمد ستارہ دمدار

ابوالفضل نے اکبر کے عادات و خصائل میں دشمنوں کی جان بخشی کو بہت سراہا  
 ہے۔ اور دوسرے مورخین خاص کر آج کل کے مؤلفین نے بھی اس کی اس صفت  
 کو بہت کچھ بڑھا کر دکھایا ہے۔ مگر عارف کی تالیف سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔  
 بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اکبر طبعاً نہیں بلکہ مصلحتاً دشمنوں کے ساتھ رحم کا برتاؤ  
 کرتا تھا بلکہ بعض اوقات عزت دار قیدیوں کو سر دربار زد و کوب کر اکر اچھی طرح ان  
 کی بے عزتی کر لیتا تھا۔ اور اپنے عزیزوں اور قریبی رشتہ داروں میں سے تو کسی کو  
 اس نے بخشا ہی نہیں۔

ملا عبد القادر بدایونی نے شب عاشور کو اکبر کی شراب نوشی کا ذکر اپنی تاریخ میں  
 کیا ہے۔ عارف نے اسی شغل کا ذکر خوشامدانہ لہجہ میں قلعہ سورت کی فتح کے بعد  
 کیا ہے۔ بلکہ یہ بھی بتایا ہے کہ شراب اہل فرنگ یعنی پرتگیزی لائے تھے۔



یہاں ان باتوں کے ذکر سے مقصود نہ دوستی ہے نہ دشمنی ہے۔ کیونکہ اکبر اور عارف، ملا عبد القادر اور اکبر اب ہماری دوستی اور دشمنی کی حد سے گزر چکے۔ اب نہ کسی کی دوستی ان کو فائدہ پہنچا سکتی ہے نہ کسی کی دشمنی نقصان دے سکتی ہے۔ تحقیق کرنے والوں کا البتہ یہ فرض ہے کہ تحقیق کے سلسلہ میں جو نئی باتیں معلوم ہوں ان کو دوسروں کی اطلاع کے لئے حوالہ قلم کر دیں۔ اس سے نہ صرف معلومات میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ ان لوگوں کو اپنی قائم کی ہوئی رائے میں تغیر کرنے کا موقع بھی ملتا ہے۔ اور یہی تحقیق اور تفتیش کی اصلی غرض و غایت ہے +

# ایران میں مشیہ گوئی کی ابتداء اور چند مشہور مشیہ گو

از

سید مسعود حسن رضوی آدیب ام - اے صد شعبہ تاریخی و اردو لکھنؤ یونیورسٹی  
 { اس مضمون میں صرف ان مرثیوں سے بحث کی جائے گی جو واقعہ کربلا اور شہادت  
 امام حسینؑ سے تعلق رکھتے ہیں } آدیب

علامہ ذہبیؒ نے اپنی کتاب دول الاسلام میں لکھا ہے کہ معز الدولہ دیلمی نے ۳۵۲ھ  
 میں عاشورے کے دن اہل بغداد پر امام حسینؑ کے لئے نوحہ و ماتم کرنا لازم کر دیا۔ اور حکم  
 دیا کہ تمام دکانیں بند کر دی جائیں اور ان پر سیاہ جھنڈے لگا دئے جائیں۔ اور کہیں  
 کھانا نہ پکایا جائے۔ چنانچہ رافضی عوزینؒ بال کھولے ہوئے نوحہ کرتی اور منہ پیٹتی  
 ہوئی نکلیں اور سالہا سال تک یہی عمل ہوتا رہا۔

۱۔ حافظ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد ابن احمد الذہبیؒ نے ۷۴۸ھ میں انتقال کیا۔  
 ۲۔ معز الدولہ احمد بن بویہ خاندان دیلمی یا آل بویہ کا تیسرا فرزند تھا۔ اس کا عہد حکومت ۳۵۲ھ سے ۳۶۶ھ تک رہا۔  
 ۳۔ یہ فقرہ ظاہر کرتا ہے کہ ذہبیؒ کو شیعوں سے تعصب اور عزاداری سے اختلاف تھا۔

اسی مصنف نے اپنی دوسری کتاب العبر فی احوال من غبر میں بھی بغداد میں عزائے حسینؑ کی ابتداء کا ذکر قریب قریب انہیں لفظوں میں کیا ہے۔ دوسرے مورخین کے بیانات بھی ذہبی کی تائید کرتے ہیں۔

ذہبی نے اپنی موخر الذکر کتاب میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ پہلا نوحہ تھا جو امام حسینؑ پر کیا گیا۔ ذہبی کا یہ قول بغداد ہی سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔ قیاس کتنا ہے کہ جب ملی سلطنت کے اکثر مقامات میں عزاداری خوب رائج اور شائع ہو چکی ہوگی اس وقت عباسیوں کے دار الخلافہ بغداد میں حکماً اس کو رواج دیا گیا ہوگا۔ ابن کثیر شامی اپنی تاریخ میں لکھتا ہے کہ دہلیوں کی سلطنت کے اختتام تک تمام شہروں میں شیعہ محرم کے پہلے عشرے میں عزاداری کیا کرتے تھے۔ اس قول سے صاف ظاہر ہے کہ اس عہد میں بھی عزاداری کا رواج بغداد شہر میں محدود نہ تھا۔

ابن کثیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ بغداد میں طغرل سلجوقی کی سلطنت کے ابتدائی زمانے تک عزاداری ہوتی رہی۔ طغرل بیگ خاندان سلجوقی کا بانی تھا۔ اس نے ۴۲۹ھ سے ۴۵۵ھ تک (۱۰۳۷-۱۰۶۳ء) سلطنت کی۔ اسی کے ہاتھوں ۴۴۸ھ (دسمبر ۱۰۵۵ء) میں خاندان دہلی کا خاتمہ ہوا۔ ممکن ہے کہ اس کے عہد میں بغداد میں بالاعلان عزاداری موقوف ہو گئی ہو۔ مگر ایسے قریبے موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقیوں کے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی امام حسینؑ کی عزاداری بالاعلان ہوتی تھی۔ سنجر سلجوقی نے ایران میں چالیس برس سلطنت کی۔ بادشاہ ہونے سے پہلے کوئی چوبیس سال خراسان پر حکومت کر چکا تھا۔ مگر اس کے عہد میں بھی عزاداری ہوتی تھی۔ سنجر کی سلطنت کے آخری سال میں یعنی ۵۱۵ھ (۱۱۵۶ء) میں قاضی حمید الدین ابو بکر بلخی نے کتاب

مقامات جمیدی لکھی۔ اس کا تیسواں مقام تعزیت کے بیان میں ہے۔ اس میں کسی عالم دین کی وفات پر اہل شہر کی سوگواری کا حال یوں بیان کیا گیا ہے :-  
 ”جمعے دیدم نشستہ و استادہ و عمامہ لے خواجگی از سر نہادہ و جزع و فزع  
 و جوش و خروش از میدان سماک بایوان سماک رسیدہ۔ آسمان دران ماتم  
 جامہ فوطہ کردہ و مردک چشم در آب غوطہ خوردہ۔ خاک اقدام تاج فرقا شدہ  
 و خون دیدم غالبہ زخسار ہا گشتہ۔ چون آوازہ آواز ما بغایت رسیدہ  
 و آن نفیر و زفیر نہایت کشیدہ و آن حادثہ از حادثہ احد و حنین و آن  
 مصیبت از مصیبت حسن و حسین و رگدشت پیرے صاحب دلق از  
 میان خلق برخاست۔ و عروس زبان را ہر یور سخن بیا راست“

اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں حسینؑ کی عزاداری مجمع کے ساتھ بالا اعلان ہوتی تھی۔ ماتمیوں کے گروہ سر برہنہ بھٹکتے تھے۔ خوب گریہ و زاری کرتے تھے اور سر پر خاک ڈالتے تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو سوگواریوں کے اس گروہ کو یہ سب باتیں کرتے ہوئے دیکھ کر مصیبت حسن و حسینؑ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا۔ مقامات جمیدی کا مصنف خراسان کے شہر بلخ کا رہنے والا تھا اور اُس نے مذکورہ بالا واقعہ کو عراق عجم کے شہر اصفہان کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سلجوقیوں کے عہد حکومت میں بھی ایران کے مختلف حصوں میں امام حسینؑ کی عزاداری علانیہ ہوتی تھی۔

مختلف روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعہ کربلا کے فوراً بعد رنج کے طو

پر گھروں کے اندر عزائے حسین کی مجلسیں منعقد ہونے لگی تھیں۔ مگر بعض اہم تاریخی اسباب کی بنا پر علانیہ عزاداری کا رواج دہلیویوں کے عہد سے پہلے ہو ہی نہ سکتا تھا۔ واقعہ کربلا بنی امیہ کے عہد حکومت میں ہوا تھا۔ امام حسین کی شہادت کا ذمہ دار اسی خاندان کا ایک بادشاہ یزید ابن معاویہ تھا۔ اور امام حسین کی علانیہ عزاداری یزید کے مظالم کی تشہیر تھی۔ اس کے علاوہ امام حسین اپنے وقت میں بنی ہاشم کے سردار تھے۔ اور بنی امیہ کو بنی ہاشم سے قدیمی عداوت تھی۔ ان کے عہد سلطنت میں کسی ایسی چیز کا رواج کیونکر ہو سکتا تھا جو بنی ہاشم سے محبت اور بنی امیہ سے نفرت پیدا کرنے والی ہو۔

بنی امیہ کے بعد بنی عباس کی سلطنت قائم ہوئی۔ جس انقلاب نے بنی امیہ کا استیصال کر دیا اُسے ابھارنے میں سب سے زیادہ مدد اس پر دسپینڈے سے ملی کہ خلافت بنی امیہ سے چھن کر اس کے جائز حقداروں یعنی بنی ہاشم کو دی جائیگی۔ بنی ہاشم میں سب سے ممتاز خاندان بنی فاطمہ کا تھا۔ اور اولاد رسول ہونے کے سبب سے فطرتاً ہی خلافت رسول کے مستحق سمجھے جاسکتے تھے۔ مگر اس انقلاب کا نتیجہ توقع کے خلاف یہ نکلا کہ بنی ہاشم کی ایک دوسری شاخ یعنی بنی عباس خلافت کے مالک ہو گئے۔ عباسی خلیفہ آل رسول کے اقتدار کو اپنی سلطنت کے لئے سخت خطرہ سمجھتے تھے۔ اس لئے انھوں نے ان کو ہر طرح دبانے کی کوشش کی بقول پروفیسر براؤن بنی عباس میں رسول کی حقیقی اولاد کے ایسے سخت دشمن موجود تھے کہ ان سے بڑھ کر بنی امیہ میں بھی نہ تھے۔ پروفیسر مذکور کی اصل عبارت یہ ہے :-

“Not even in the Umayyads had the true descendants of the Prophet enemies more implacable than in their Hashimite cousins of the House of ‘Abbas.”<sup>۱</sup>

متوکل کا سبادشاہ بنی عباس ہی میں گزرا جس نے امام حسین کی قبر کا نشان تک مٹا دینے کی کوشش کی۔ اور آپ کے مزار کی زیارت کرنے والوں پر سخت سے سخت ظلم کئے۔ ظاہر ہے کہ بنی عباس کے عہد حکومت میں بھی عزائے حسین کا بالا اعلان رواج ممکن نہ تھا۔

دیلیوں کی سلطنت پہلی زبردست شیعہ سلطنت تھی۔ عباسی خلفاء ان کی معافی میں تھے۔ ان کی قوت و اقتدار کا یہ عالم تھا کہ عباسیوں کے دار الخلافہ بغداد میں بھی انہیں کا حکم چلتا تھا۔ ان تاریخی حالات سے صاف ظاہر ہے کہ امام حسین کی علانیہ عزاداری کا پہلا موقع سلاطین دیلمی کے عہد حکومت میں ملا۔

شہابان دیلمی بعض مورخوں کی تحقیق کے مطابق ساسانی خاندان کے مشہور بادشاہ بہرام گور کی نسل سے تھے۔ ابوعلی مسکویہ نے اپنی کتاب تجارب الامم میں لکھا ہے کہ دیلمی سلاطین خود کو آخری ساسانی بادشاہ یزدجرد سوم کی اولاد سمجھتے تھے۔ یزدجرد کی صاحبزادی حضرت شہربانو امام حسین کے عقد نکاح میں تھیں۔ اس طرح دیلمیوں کی نظر میں واقعہ کربلا اسلامی تاریخ کا ایک اہم اور خونین ورق ہونے کے علاوہ ان کی خاندانی

تاریخ کا ایک با عظمت اور غناک باب بھی تھا۔ اگر اس واقعے کی یادگار قائم کرنے کا خیال سب سے پہلے شاہانِ دہلی کو ہوا تو یہ بالکل فطرت اور حالات کے مطابق تھا۔

ایران میں ساسانی بادشاہوں کو جو عظمت اور تقدس حاصل تھا وہ دنیا کے اور کسی بادشاہ کو نصیب نہیں ہوا۔ یزدجرد سوم اس عظیم الشان خاندان کا آخری بادشاہ اور ایران کی ملکی آزادی اور قومی اقتدار کا آخری نمائندہ تھا جو عرب حملہ آوروں کے ہاتھوں ۳۷۰ھ مطابق ۹۷۷ء میں تلوار کے گھاٹ اتارا گیا۔ ان وجوہ سے ایرانیوں کو اس سے فطرتاً بڑی محبت تھی۔ اور جیسا کہ ابھی کہا جا چکا ہے۔ یزدجرد سوم کی ایک صلہ خردی سے امام حسین کا عقد ہو گیا تھا۔ اس لئے ایرانیوں کو امام حسین سے مذہبی عقیدت کے علاوہ ایک مخصوص دلی تعلق بھی تھا۔ اور امام حسین اور حضرت شہر بانو کے صاحبزادے امام زین العابدین کو اگر ایک طرف وہ اپنے رسول کا فرزند سمجھ کر مذہبی عقیدت رکھتے تھے۔ تو دوسری طرف ساسانی خاندان کی یادگار خیال کر کے ان سے قومی محبت بھی رکھتے تھے۔

فارس نامہ ابن البانی چھٹی صدی ہجری کے ربیعِ اول میں یعنی سنجر سلجوقی کے عہد سلطنت میں تصنیف ہوا۔ اس کا ایک اقتباس جو اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے :-

”پیغمبر علیہ السلام گفت است ان ائدہ خیرتین من خلقہ من العرب  
قریش ومن العجم فارس۔ یعنی کہ خدائے رادو گروہ گزین انداز جملہ خلق اور  
از عرب قریش و از عجم فارس۔ و پارسیان را قریش العجم گویند یعنی دو عجم شرف  
ایشان ہچنانست کی شرف قریش در میان عرب و علی بن الحسین را کرم اللہ

وجہ کی معروف است بہ زین العابدین ابن الحنفیہ گویند یعنی پسر دو گزیدہ  
بحکم آنک پدرش حسین بن علی رضوان اللہ علیہما بود و مادرش شہر بانویہ بنت  
یزدجرد الفارسی۔ و فخر حسینیان بر حسیان از نیست کی جدہ ایشان  
شہر بانویہ بود دست و کریم الطرفین اند

ان اسباب پر نظر کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جو شدید مصائب کر بلاں  
امام حسین، حضرت شہر بانو اور ان کے فرزند امام زین العابدین پر پڑے تھے ان سے  
ایرانیوں کا متاثر ہونا ایک فطری امر تھا۔ شاہان دیلمی خود ایرانی تھے۔ ایران کا جنوبی  
اور جنوب مغربی حصہ ان کی سلطنت میں شامل تھا۔ ان کی فوج میں ایرانی سپاہی کثرت  
سے تھے۔ ان کے درباریوں اور اعلیٰ عہدہ داروں میں بھی یقیناً بہت سے ایرانی  
ہون گے۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ امام حسین کی عزاداری کا رواج دیلمیوں  
کی سلطنت کے اندر محدود نہ رہا ہوگا۔ بلکہ ان کی سلطنت کے حدود سے نکل کر ایران  
کے دوسرے حصوں میں بھی پھیل گیا ہوگا۔

بہر حال مورخوں کا اس امر پر اجماع ہے کہ بغداد میں امام حسین کی عزاداری اعلیٰ  
واجتماع کے ساتھ معزالدولہ دیلمی کی تحریک سے محرم ۳۵۲ھ (۹۶۳ء) میں شروع ہوئی  
اور قریبہ کتنا ہے کہ دیلمیوں کی سلطنت کے دوسرے مقامات پر عزاداری کا رواج اس سے  
پہلے ہو چکا ہوگا۔ نوحہ و ماتم اور جذبات غم و الم کو نظم سے جو فطری مناسبت ہے اس  
کی بنا پر یہ امر قریب قیاس ہے کہ ایران میں مرثیہ گوئی کی بنیاد دیلمیوں کے زمانے میں  
پڑی۔

یہ سچ ہے کہ اُس زمانے میں مسلمانوں کی علمی زبان عربی تھی۔ خود ایرانی بھی اپنی



نظم و نثر تصنیفوں میں زیادہ تر عربی زبان استعمال کرتے تھے۔ مگر فارسی کہنے والے شعرا اس وقت بھی موجود تھے۔ تذکرہ لباب الالباب کے مصنف محمد عوفی کے بیان کے مطابق جنیدی، منطق رازی اور خسروی سرخی دلیویوں کے ذی علم وزیر صاحب اسماعیل بن عباد سے وابستہ تھے۔ اور مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان ہدایت کے قول کے مطابق منطق رازی، بندار رازی، غصائری رازی، قمری مازندرانی اور عمادی شہر یاری سلاطین دلیوی کے مداح تھے۔ ان کے علاوہ بہت سے فارسی گو شعرا اور بھی تھے۔ ان ایرانی شاعروں کے لئے مرثیہ گوئی کے دوزبردست محرک موجود تھے۔ ایک امام حسین سے محبت، دوسرے بادشاہ وقت کا رجحان۔ قیاس کہتا ہے کہ انھوں نے مرثیہ ضرور کہے ہونگے۔ مگر ان کے اور کلام کی طرح ان کے مرثیے بھی ہم تک نہیں پہنچے۔

واقعات کو بلا کے متعلق فارسی زبان میں سب سے قدیم نظم جو میری نظر سے گزری وہ حکیم سنائی غزنوی کی مشہور صوفیانہ اور اخلاقی شنوی حدیقہ الحقیقہ معروف بہ حدیقہ سنائی میں شامل ہے۔ یہ شنوی تقریباً ۵۲۵ھ (۱۱۳۱ء) میں تصنیف ہوئی تھی۔ اس کے باب الثانی میں ”ذکر الحسین“ ”صفۃ قتل الامیر السید الحسین بن علی“ اور ”صفۃ الکربلا“

لے۔ صاحب اسماعیل بن عباد ۹۳۶ھ میں پیدا ہوا اور ۹۹۵ھ میں وفات پائی۔ وہ دودلی بادشاہوں یعنی مؤید الدولہ اور فخر الدولہ کا وزیر رہا۔ زبردست عالم اور علم و ادب کا مربی تھا۔ اس کی نیاسیوں کی کشش سے شاعروں اور ادیبوں کا ایک مجمع اس کے گرد رہتا تھا۔ کتابوں کا عاشق اور ایک بہت بڑے کتب خانے کا مالک تھا۔ کئی کتابیں اس کی تصنیف سے تھیں۔ وہ عربی زبان کا شاعر تھا۔ امام حسین کا مرثیہ بھی اس نے کہا ہے۔ اس بات سے یہ امر اور بھی قرین قیاس ہو جاتا ہے کہ فارسی کے جو شاعر اس کے دامن دولت سے وابستہ تھے انھوں نے فارسی میں مرثیے کہے ہونگے۔

کے عنوانوں کے تحت میں جو اشعار لکھے گئے ہیں ان کے مجموعے کو مرثیہ کہہ سکتے ہیں۔  
ہم اس مقام کے چند شعر نقل کرتے ہیں۔ ان اشعار کے درمیان سے بہت سے شعر  
بجوف طوالت حذف کر دیئے گئے ہیں:-

پس مرتضیٰ امیر حسین	کہ چنوئے نہ بودہ در کونین
قابل راز حق رزانت او	مہبط وحی حق امانت او
نبوی جو ہر زکبر و جلال	یافتہ از کمال صدق جمال
بہر رے و سینہ و دیدار	راست مانند احمد مختار
عقل در بند عقد پیمانش	بودہ جبریل مہد جنباش
مصطفیٰ مرور کشیدہ بدوش	مرتضیٰ پروریدہ در آغوش
بخش انس یافتہ زہرا	کردہ بر جانش سال و ماہ دعا
دشمنان قصد جان او کردند	تا دمار از تنش بر آوردند
عمر و عاص از فساد رائے زد	شرع را زود پشت پائے زد
بریزید پلید بیعت کرد	تا کہ از خاندان بر آورد گرد
شرم و آزر جمگی بڑاشت	جمعے از دشمنان برو بگماشت
تا مراد را بنامہ و بہ حیل	از مدینہ کشیدہ در نہیل
کر بلا چون مقام و منزل خست	تا کہ آل زیاد بروے تاخت
رہ آب فرات بر بستند	دل او زان عنا و غم خستند
شمر و عبد اللہ ز یال عین	روح شان جفت باد با نفرین
بر کشیدند تیغ بے آزر	نزد خدا ترس و نر خلایق شرم

سرش از تن به تیغ برید  
 بدش اندر آن یزید پلید  
 و ندران فصل سود می دیدند  
 منتظر بود تا سرش برید  
 پیش نهاد و شادمانی کرد  
 دست شومش بر آن لب دندان  
 کینه های توجیه و حین  
 شهر با نو و زینب گریان  
 علی الاصر ایستاده پائے  
 سر برهنه بر اشتر و پالان  
 عمر و عاص و یزید و ابن زیا  
 هیچ نادر و در ره بیداد  
 راه آرم و شرم بر بسته  
 حرمت دین و خاندان رسول  
 تیغها لعل گوی ز خون حسین  
 زخم شمشیر و نیزه و پیکان  
 آل یسین بداده یکسر جان  
 فاطمه رویا خراشیده  
 مصطفی جامه جلد پذیرد  
 حسن از زخم کرده سینه گز  
 علی از دیده خون بیارید  
 زینب از دیده با برانده دورود<sup>له</sup>

له - حقیقه الحقیقه، مطبوعه مطبع میرزا ابوطالب شیرازی بمبئی، ۱۸۵۹ء صفحہ ۱۲۷ - ۱۲۹

حذیقہ سنائی کی تصنیف کے کوئی سو برس بعد خواجہ عطار نیشاپوری نے مثنوی خیر و نامہ لکھی، اس میں اشعار ذیل منقبت امام حسین میں کہے ہیں۔ ان اشعار میں بھی مرثیہ کا عنصر موجود ہے :-

امام کا قاتب خافقین است      امام ماہ ناما ہی حسین است  
چو خورشید جہان را خسرو آمد      کہ نہ معصوم پاکش پس رو آمد  
شب از موے سیاہش تیر و گشتہ      ز رویش ماہ روشن خیر و گشتہ  
جہان افروز این خورشید رویش      جہان جان فدائے رومی مویش  
دو گیتی را سواد طرہ اش زیب      مطہرات او از تہمت عیب  
لبش یا قوت بد یا قوت جان بود      رسول حق بر آن گوہر شان بود  
بین سنگین دلان چہ طرف بستند      کہ آن دُج گم در ہم شکستند  
شد آن یا قوت او یا قوت سیال      بہ سیلان گشت خون یا قوت ز حال  
شکر ہو ذرا چرخ جفا کیش      چین باز جی سپر امی برد از پیش  
بلے و دوزخ سگش بے طعمہ بودند      بر آل صخرہ دندان آزمودند  
سر زہد پیغمبر بریدن      وز آن پس دعوی ایمان نمودن  
نہ بد در حق آن اصرار کردند      کہ کار خویشش دشوار کردند  
اس طرح کی نظمیں تلاش سے اور بھی مل سکتی ہیں۔ لیکن یہ طولانی نظموں کے سلسلے میں ضمیمہ آگئی ہیں۔ اور گویہ ایران میں مرثیہ گوئی کی ابتداء کا پتا دیتی ہیں۔ تاہم مستقل مرثیوں میں شمار نہیں کی جاسکتیں ۔

۱۔ مثنوی خیر و نامہ مطبوعہ مطبعہ ثمرہند، لکھنؤ، ۱۸۴۹ء صفحہ ۴۳، ۴۴، اس مثنوی کا دوسرا نام ”ہرز و گرخ“ ہے

۲۔ زیب اور عیب کے قوانی محبوب ہیں ممکن ہے زین اور شین ہوں

سب سے پہلا باقاعدہ فارسی مرثیہ جس کو ایران میں مدقون غیر معمولی شہرت حاصل رہی وہ شیخ آذری کا کہا ہوا ہے۔ آذری بھی سنائی اور عطار کی طرح ایک نہایت ذی علم و باعمل صوفی شاعر تھے۔ اُن کا نام حمزہ تھا۔ طوس کے رہنے والے تھے۔ خاندانی اعزاز اس سے ظاہر ہے کہ اُن کے دادا اسفرائین میں "صاحب اختیار" اور باپ خواجہ علی نیک بیہق میں "سرمدار" تھے۔ شیخ آذری ظاہری و باطنی فضائل و علوم سے آراستہ اور طریقت و مجاہدت میں صادق و راسخ تھے۔ جوانی کے دنوں میں شعر و شاعری میں مشغول مشہور تھے۔ سلاطین و امراء کی مدح میں قصیدے لکھا کرتے تھے۔ بادشاہ اسلام بقول قاضی نور اللہ شوستری شاہرخ سلطان (ان کی تعریف تعظیم کرتا تھا۔ اُس نے شیخ آذری کو ملک الشعراء کا خطاب دینے کا وعدہ بھی کیا تھا۔ مگر اسی اثنا میں شیخ کی طبیعت دنیا کی طرف سے ہٹ گئی۔ انھوں نے فقر اختیار کر لیا۔ اور ریاضت و مجاہدت و سلوک و سیاحت میں مصروف ہو گئے۔ دو مرتبہ پیدل حج کیا۔ اور ایک سال بیت اللہ کی مجاہوری کی۔ اسی زمانے میں کتاب "سعی الصفا" حرم میں مٹیج کر لکھی۔ اس کتاب میں مناسک حج اور تاریخ کعبہ کا بیان ہے۔

نکۃ سے واپسی کے بعد شیخ آذری ہندوستان آئے اور کچھ زمانے تک اس ملک میں مقیم رہے۔ بادشاہ بکبرگر سلطان احمد نے ایک مرتبہ شیخ کو ایک لاکھ روپیہ بطور انعام دینے کا حکم دیا۔ لوگوں نے شیخ سے کہا کہ تعظیم و تشکر کے طور پر بادشاہ کے سامنے

۱۔ سرمدار خاندان نے تقریباً نصف صدی تک ایران میں سہوار اور اس کے قرب و جوار کے علاقے پر حکمرانی کی۔ اس خاندان کی ابتدا یوں ہوئی کہ ۳۴۵ھ (۱۳۳۴ء) میں امیر عبدالرزاق بیہقی نے علم بغاوت بلند کیا۔ اور مصنف روحنات آجنتات کی روایت کے مطابق یہ کہنا شروع کیا کہ "مجھے مصنفان استیلا یافتہ بر خلاف حق قسم میگویند۔ اگر توفیق یابیم دفع ظلم ظالمان، نایم و الآسر خود را برداریم کہ وگر تحمل تعدی و ظلم مداریم۔" اسی قول کی بنا پر امیر عبدالرزاق اور اس کے جانشین "سرمدار" کہلائے گئے (تاریخ ادبیات براؤن جلد سوم ۱۷۹-۱۷۸ء)

زمین پر سر رکھو۔ شیخ نے منظور نہ کیا۔ اور وہ رقم لینے سے انکار کر دیا۔

ہندوستان سے واپس جا کر شیخ آذری نے خلوت اور قناعت کی زندگی اختیار کر لی۔ تیس چالیس برس تک سجادہ عبادت پر بیٹھے رہے کبھی کسی کے دروازے پر کوئی التجا لے کر نہیں گئے۔ اصحاب دین و دولت اور ارباب ملک و ملت خود شیخ کی صحبت کے طالب رہتے تھے۔ اور ان کی خدمت شریف میں اپنی التجائیں لے جاتے تھے۔ شہزادہ سلطان محمد بن بارسغر عراق جاتے وقت شیخ آذری کی زیارت کو گیا۔ شیخ نے عدل و فضل کے بارے میں مفید نصیحتیں کیں۔ شہزادے کو شیخ سے بڑی عقیدت ہو گئی۔ اور اس کے حکم سے ایک ”بدرہ نر“ شیخ کو پیش کیا گیا۔ مگر انھوں نے قبول نہ کیا۔ اور یہ شعر پڑھا :-

زر کہ ستانی و ہرافشا نش  
ہم بہ از ازان نیست کہ نہ نش

شیخ آذری نے نکات حدیث اور رموز طریقت شیخ محی الدین طوسی غزالی سے حاصل کئے۔ اور ان کی وفات کے بعد ایک مدت تک سید نعمت اللہ کی خدمت میں حاضر اور سلوک میں مشغول رہے۔ ان کو جو حقائق و معارف عالم غیب سے حاصل ہوئے ان کا بیان بہت تفصیل چاہتا ہے۔

شاہزادہ اُلغ بیگ میرزا کی غیر معمولی قوت حافظہ کے بیان میں دولت شاہ نے شیخ آذری کی زبانی لکھا ہے کہ میرے مامون صاحبقران تیمور گورکان کے قصہ خوان تھے۔ میں اُن کے ساتھ قرا باغ میں رہتا تھا۔ وہیں شاہزادہ اُلغ بیگ میرزا کی خدمت میں رسائی ہوئی۔ چند سال وہاں رہا پچن کا زمانہ تھا۔ شہزادے کے ساتھ کھیلانا اور قصے کہانیاں کہنا کرتا تھا۔ شہزادہ مجھ سے محبت کرتا تھا۔ ۸۵۲ھ میں جب بادشاہ اُلغ بیگ

نے خراسان فتح کیا اور اسفرائن میں نزول فرمایا تو میں بادشاہ کی خدمت میں دوڑا گیا۔ میں اس وقت بوڑھا ہو چکا تھا اور فقرا و صلحا کے لباس میں تھا۔ مگر بادشاہ نے دور سے مجھ کو دیکھتے ہی سلام اور مزاج پرسی کے بعد فرمایا کہ اے درویش تو میرا قدیم حصّہ اور جلیس معلوم ہوتا ہے۔ کیا تو ہمارے قصہ خوان کا بھانجا نہیں ہے؟ مجھے بادشاہ کی ذہانت اور قوت حافظہ پر تعجب ہوا اور میں نے جواب دیا جی ہاں میں وہی ہوں پھر قرا باغ وغیرہ کے قصے بکھلے اور جو کچھ مجھ کو یاد تھا میں نے بیان کیا۔

شیخ آذری کا دیوان ملکوں ملکوں مشہور ہے۔ دیوان کے علاوہ نظم و نثر میں کئی کتابیں شیخ کی تصنیف سے ہیں۔ مثلاً جواہر الاسرار، سعی الصفا، طغرائے ہمایوں عجائب الغرائب۔

جواہر الاسرار نوادر امثال اور شرح ابیات مشککہ وغیرہ کا مجموعہ ہے۔ اس کتاب میں آذری نے خاقانی کے اس قصیدے کے مشکل اشعار کی شرح کی ہے جس کا مطلع یہ ہے :-

فلک کجہر و تراست از خط ترا

مرادار و مسلسل راہب آسا

اور لکھا ہے کہ خاقانی اور فلکی دونوں ابوالعلا رگنوی کے شاگرد تھے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ شیخ سعدی اپنی آخری عمر میں امیر خسرو سے ملنے کے لئے ہندوستان گئے تھے اور خسرو کو سعدی سے جو عقیدت تھی وہ حد تصور سے باہر ہے۔ اس کتاب میں آذری نے مولانا شرف الدین راجی کا ایک قصیدہ نقل کیا ہے جس میں تمام صنائع و بدائع شغریہ لگے ہیں۔ اور مولانا لطف اللہ نیشاپوری کی مندرجہ ذیل رباعی کے متعلق یہ

رائے ظاہر کی ہے کہ یہ صنعت مراعاة النظر کی بینظیر مثال ہے :-

گل داد پر پردے فیروز بیا دی جوشن لعل لالہ بر خاک افتاد  
و اداب چمن خنجر مینا مروی یاقوت سنان آتش نیلو فرداد

شیخ آذری نے بیاسی سال کی عمر پائی۔ ان کی وفات قصبہ اسفرائن میں ۸۶۶ھ میں واقع ہوئی۔ شیخ نے اپنی ساری جائیداد اور املاک صلحا، فقرا، زہاد اور طلبہ کے لئے وقف کر دی تھی۔ ان کے روزے میں فرش اور روشنی کا انتظام تھا۔ درس و افاد سے رونق رہتی تھی۔ زہداران کے مرقد منور پر اپنی التجائیں لے جاتے تھے۔ اور سلاطین و حکام ان کے روزہ مہر کے مجاوروں سے احسان اور شفقت کے ساتھ پیش آنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔

ذیل کا قطعہ جو بعض الفاظ کی تبدیلی اور بعض اشعار کے حذف کے ساتھ نہایت مشہور ہے۔ شیخ آذری کا کہا ہوا ہے :-

اگرچہ شاعران از روئے اشعار زیک جام اند در بزم سخن مست  
ولے بابادہ بعضے حریفان فریب چشم ساتی نیز پیوست  
زبان معنی ایشان کہ نظم دہان از کفہ صورت منہ بست  
ہمہ خواص دریائے کمال اند کہ در بحر حقیقت افکنند شست  
مبین کیسان کہ در اشعار این قوم درائے شاعری چیزے دگر بست

شیخ آذری کے حالات جو اوپر مذکور ہوئے دولت شاہ سمرقندی کے تذکرہ شعرا سے ماخوذ ہیں اور اس کتاب کا وہ نسخہ میرے پیش نظر ہے جو پروفیسر برٹون کی تصحیح و ترتیب سے ملک ہالینڈ کے شہر لیڈن میں ۱۹۱۷ء میں چھپا تھا۔



محمد قاسم فرشتہ نے اپنی تاریخ میں ۸۳۲ھ کے حالات کے ضمن میں لکھا ہے کہ  
 سالک مسالک طریقت شیخ آذری اسفرائینی ان دنوں سلطان احمد شاہ بہمنی کے ہمراہ  
 رکاب تھے۔ اور بادشاہ اُس کے آباد کئے ہوئے شہر احمد آباد بیدر کی مدح میں قصیدے  
 کہتے اور صلے پاتے تھے۔ انھوں نے سلطان کے حکم سے بہمن نامہ لکھنا شروع کیا  
 تھا۔ مگر جب سلطان کے حالات تک پہنچے تو کتاب کو بادشاہ کے حضور میں پیش کر کے  
 اپنے وطن واپس جانے کی اجازت مانگی۔ بادشاہ نے کہا کہ سید محمد گیسو دراز کے انتقال  
 کا مجھ کو بہت صدمہ ہے۔ تمہاری صحبت سے میرا غم غلط ہو جاتا ہے۔ اب تم اپنے  
 فراق کے غم میں مجھے مبتلا نہ کرو۔ شیخ آذری نے بادشاہ کے اس التفات سے متاثر  
 ہو کر واپسی کا ارادہ ترک کر دیا۔ اور اپنے فرزندوں کو بھی بلالیا۔ کچھ دن بعد  
 احمد آباد کے نئے شہر میں نیا قصر حکومت تیار ہو گیا۔ تو شیخ آذری نے اس کی تعریف  
 میں دو شعر کہے جو بادشاہ نے پسند کئے۔ اور شہزادہ علاؤ الدین کی سفارش سے شیخ  
 کو وطن جانے کی اجازت دیدی۔ شاہی حکم کے مطابق چالیس ہزار روپے شیخ کے ساتھ  
 رکھے گئے۔ شیخ نے ان کو دیکھ کر کہا لا یحمل عطایا کم الا مطایا کم بادشاہ  
 مسکرایا اور سفر خرچ کے لئے بیس ہزار روپے اور دئے اور خلعت خاصہ اور پانچ ہندی  
 غلام بھی عنایت کئے۔ شیخ آذری نے چلتے وقت بادشاہ سے وعدہ کیا تھا کہ جب  
 تک زندہ رہوں گا بہمن نامہ کی تصنیف میں مصروف رہوں گا۔ شیخ نے یہ وعدہ پورا  
 کیا اور ہر سال جتنا حصہ لکھتے تھے خراسان سے دکن بھیج دیا کرتے تھے۔ ہیاون شاہ  
 بہمنی تک کا حال شیخ آذری کا لکھا ہوا ہے۔ اُس کے بعد کے بادشاہوں کا حال بہمنی  
 سلطنت کے اختتام تک لا نظیری لا سامعی اور دوسرے شاعر وقتاً فوقتاً لکھ لکھ کر

بہن نامہ میں شامل کرتے رہے۔ اس کے بعد فرشتہ نے شیخ آذری کے جو حالات لکھے ہیں وہ مختصراً حسب ذیل ہیں :-

شیخ آذری اپنے زمانے کے مشہور شعرا میں سے تھے۔ جدت فہم اور جودت ذکا میں شہرت رکھتے تھے۔ ایک مرتبہ الغ بیگ میرزا سے ملنے کے لئے مشہد مقدس گئے۔ میرزا کے استفسار پر شیخ نے جواب دیا کہ میں آذر کے ہیمنے میں پیدا ہوا تھا۔ اس لئے آذری تخلص رکھا۔ میرزا شیخ کی صحبت سے خوش ہوا۔ ان کو بہت کچھ انعام دیا۔ اور ان کی مصاحبت کی خواہش ظاہر کی۔ کہولت کے سن میں شیخ کی طبیعت درویشی کی طرف مائل ہو گئی۔ انھوں نے اسفرائن سے حجاز کا سفر کیا۔ اور حج اکبر اور طواف مرقندنبوی سے فارغ ہو کر ہندوستان کا رخ کیا۔ احمد شاہ بہمنی کی خدمت میں پہنچ کر اچھے اچھے قصیدے پیش کئے۔ اور بڑے بڑے انعام پائے۔ اور بادشاہ کی ملازمت اختیار کر کے ملک الشعرائی کے درجے تک پہنچے۔ ایک مدت کے بعد حب وطن نے جوش مارا اور جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے شہزادہ علاؤ الدین کی سعی و سفارش سے خراسان واپس گئے۔ اسفرائن پہنچ کر شیخ نے بہت سے کار خیر انجام دئے۔ عمارتیں اور سرائیں بنوائیں۔ اور بقیہ عمر عبادت میں بسر کر کے ۸۶۶ھ میں انتقال کیا۔

قاضی نور اللہ شونتری نے اپنی کتاب مجالس المؤمنین میں لکھا ہے کہ شیخ آذری کے اکثر قصائد مناقب اہلبیت علیہم السلام میں ہیں۔ اور مندرجہ ذیل دو شعرا اس تمہید کے ساتھ نقل کئے ہیں۔ ”در مرثیہ حضرت امام حسینؑ می فرماید۔“  
سولخ می شود دل با چون گل چین ہر جا کہ ذکر واقعہ کر بلا رود

گر خلق را خدائے بگیرد بہ اولیاء ترسم کہ ابنِ معالمہ با انبیاء رود  
ریاض الشعرا ، آتشکدہ ، مجمع الفصحا ، وغیرہ میں آذری کا ذکر ہے۔ مگر ان  
کے مرثیے کا تذکرہ نہیں ہے۔ ریاض الشعرا کے مصنف نے آذری کے جو اشعار نقل کئے  
ہیں اُن میں بلا کسی تمہید یا نوٹ کے یہ شعر بھی نقل کر دیا ہے :-

سورخ می شود دل ما چون گل حسین  
ہر جا کہ ذکرِ واقعہ کر بلا رود

علامہ آزاد بلگرامی نے بھی یہ شعر نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ آذری نے امام حسین  
کے مرثیے میں ایک ترکیب بند کہا ہے ، جس میں یہ بیت بھی ہے ۔ اس بیت کے  
متعلق کسی بزرگ کی زبانی یہ نقل بیان کی ہے کہ ایک مرتبہ میں نے خواب میں دیکھا کہ  
حضرت رسول خدا اصحاب کے ساتھ کہیں تشریف لے جا رہے ہیں ۔ میں نے ایک شخص  
سے حال دریافت کرنا چاہا ۔ مگر آنحضرت صلعم خود متوجہ ہوئے ۔ اور فرمایا ۔ کہ آذری نے  
میرے فرزند کے مرثیے میں ایک بیت لکھی ہے ، اُس کے صلیے میں میں آذری کی زیارت  
کے لئے جا رہا ہوں ۔

تاریخ عالم آرائے عباسی کا مصنف اسکندربیگ جو شاہ عباس اعظم کا میرنشی اور  
ملا مختصم کاشی کا معصرتھا مختصم کے مشہور مرثیے کی تعریف کے سلسلے میں لکھتا ہے :-  
”بہ مرثیہ شیخ آذری علیہ الرحمۃ کہ تا فایت پہنچ کس از شعرا متبع آن نخواستند  
نمودتلم نسخ کشیدہ“

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آذری کے مرثیے کی شہرت سو برس سے زیادہ

قائم رہی۔ اس طویل مدت میں اور شاعروں نے بھی مرثیے کسے مگر وہ اس صنف سخن میں شیخ آذری سے آگے نہ بڑھ سکے۔ اور ان سے زیادہ شہرت نہ حاصل کر سکے۔

مکن ہے کہ تلاش سے آذری کے پہلے اور فوراً بعد کے کسے ہوئے مرثیوں کا پتہ لگ جائے۔ مگر یہ مرثیہ گوئی کی اتفاقی اور منتشر مثالیں ہونگی۔ ایران میں مرثیہ گوئی کا عام رواج صفویوں کے عہد حکومت میں ہوا۔ صفوی بادشاہوں نے اپنے مذہبی عقائد اور سیاسی مصلح کی بنا پر آل رسول سے عقیدت اور ان کے مخالفین سے نفرت کے جذبات کو ابھارنے اور ترقی دینے کے لئے ہر طرح کی تدبیریں اختیار کیں۔

صفوی خاندان کا بانی شاہ اسماعیل ایک حیرت خیز شخصیت رکھتا تھا۔ اس نے اپنی قوت بازو سے تیرہ برس کی قلیل عمر میں ایران کا تخت حاصل کر لیا اور ۹۰۶ھ (۱۵۰۱ء) میں اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔ اس نے اپنی سلطنت کے پہلے ہی سال میں مذہب شیعہ کو ایران کا قومی مذہب قرار دے دیا۔ فضائل ائمہ کی محفلوں اور مصائب شہدائے مجلسوں کو خوب رواج دیا۔ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ان محفلوں اور مجلسوں میں پڑھنے کے لئے شاعروں نے نظمیں اور نثاروں نے کتابیں تصنیف کی ہونگی۔

شاہ اسماعیل کے عہد سلطنت کی ابتدا ہی میں ملا حسین واعظ کاشفی نے مجالس عزائم پڑھنے کے لئے کتاب روضۃ الشہدائے جو سچا مقبول ہوئی۔ اس کے پڑھنے کے لئے مخصوص پرائرٹرز ایجاد کئے گئے۔ بعض لوگوں نے اس کا پڑھنا اپنا پیشہ کر لیا۔ یہ لوگ روضہ خوان کہلاتے تھے۔ روضۃ الشہدائے کی مقبولیت کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے انداز میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ یہ کتابیں بھی مجالس عزائم پڑھی جاتی تھیں۔

لے۔ کسی تورانی نے اس واقعے کی تاریخ کمالی۔ "مذہب ناحق" (۹۰۶ھ)۔ ایران کے کسی طبیعت دار آدمی نے یہ مادہ تاریخ سن کر کہا کہ یہ فارسی نہیں عربی فقرہ ہے "مذہب ناحق" یعنی ہمارا مذہب حق ہے۔

گران کے پڑھنے والے بھی روضہ خوان ہی کہلاتے تھے۔

شاہ اسماعیل صفوی کے بعد اس کا بڑا بیٹا شاہ طہاسب تخت نشین ہوا۔ اس نے پچاس برس سے زیادہ سلطنت کی (۹۳۰-۹۸۷ھ = ۱۵۲۲-۱۵۷۴ء) یہ بادشاہ بھی اپنے باپ کے نقش قدم پر چلا۔ اور اس نے بھی مذہب شیعہ کی ترویج و استحکام میں کوئی دقیقہ اٹھایا نہیں رکھا۔ تاریخ عالم آرائے عباسی میں لکھا ہے کہ شاہ طہاسب کو ابتدائے سلطنت میں شاعری سے خاص دلچسپی تھی۔ مگر آخر عمر میں مذہبیت کے غلبے سے وہ شعرا کو وسیع المشرب خیال کرنے لگا تھا۔ اس لئے ان کی طرف توجہ نہ کرتا تھا۔ اور ان کو قطعہ یا قصیدہ پیش کرنے کی اجازت نہ دیتا تھا۔ مولانا مختتم کاشی نے ایک عمدہ قصیدہ بادشاہ کی مرع میں کہہ کر شاہزادی پری خانم کے توسط سے بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا۔ بادشاہ نے کچھ صلہ نہ دیا اور کہا کہ میں اس امر پر راضی نہیں ہوں کہ شعرا میری مرع میں مبالغہ کر کے دروغ گوئی کے مرتکب ہوں۔ اُن کو چاہئے کہ حضرت علی اور دیگر ائمہ معصومین کی شان میں قصیدے کہہ کر اول ان حضرات کی ارجاء مقدسہ سے اور اُس کے بعد مجھ سے صلے کی توقع کریں۔ مختتم نے جب یہ خبر سنی تو مرحوم ملا حسن کاشی کے منظر ہفت بند کے جواب میں ایک ہفت بند حضرت علی کی شان میں کہہ کر بادشاہ کی خدمت میں بھیجا اور کافی صلہ پایا۔ اس کے بعد پائے تخت کے اور شاعروں نے بھی ہفت بند کہنا شروع کیا۔ کوئی پچاس ساٹھ ہفت بند بادشاہ کی خدمت میں پیش کئے گئے۔ اور ان سب کے مصنف صلے سے سرفراز ہوئے۔ تاریخ عالم آرائے عباسی کے مصنف کا یہ بیان فارسی شاعری کی تاریخ میں بالعموم اور مدائح ائمہ ہدا اور مرثیہ شہدائے کربلا کی تاریخ میں بالخصوص بہت اہمیت رکھتا ہے اس لئے وہ یہاں لفظ بلفظ نقل کیا جاتا ہے :-

"در آن هنگام در اردوئے معلی و ممالک محروسه شاعران سخنور و سخنوران  
 بلاغت گستر بے شمار بودند. در اوائل حال حضرت خاقانی جنت مکانی را توجہ  
 تمام بحال این طبقه بود. چند گاه میرزا اشرف جهان و مولانا حیرتی از ہم صحبتان  
 بزم اقدس و معاشران مجلس مقدس بودند. و در اوخر ایام حیات که در امر معروف  
 و نہی منکر مبالغه عظیم می فرمودند، چون این طبقه علیہ را وسیع المشرب شمرده از  
 صلحا و زمرہ اتقیانمی دانستند، زیادہ توجہ بحال ایشان نمی فرمودند، و راه  
 گزرا نیدن قطعه و قصیده نمیدادند. مولانا محشم کاشی قصیدہ غرادر مرع  
 آنحضرت و قصیدہ دیگر در مرع محمدوزمان شہزادہ پری خانم بنظم آورده از  
 کاشان فرستاده بود. بواسیلہ شہزادہ مذکور معرض گشت. شاه جنت مکان  
 فرمودند کہ من راضی نیستم کہ شعر از بان بدوح و ثنائے من آلایند. قصائد در  
 شان حضرت شاه ولایت پناہ وائمہ معصومین علیہم السلام بگویند. صلہ اول  
 از ارواح مقدسہ حضرات و بعد از ان از مآتوق نمایند. زیرا کہ بفکر دقیق و  
 معانی بلند و استعارہ لایع دور از کار در رشتہ بلاغت در آورده بملوک نسبت  
 می دهند کہ بمضمون "از حسن اوست اکذب او" اکثر در موضع خود نیست. اما  
 اگر حضرات مقدسات نسبت نمایند کوشان معانی نشان ایشان بالانرا از آنست  
 محل الوقوع است. غرض کہ جناب مولانا صلہ شعر از جانب اشرف نیافت  
 چون این خبر بمولانا رسید ہفت بند مولانا حسن کاشی کہ در شان حضرت شاه ولایت  
 سلطان سر بر ہدایت، در رشتہ بنظم کشیدہ و ہمانا از الام الہی مست دوست سخنوران  
 زمان از دامن آن کوتاہ جواب گفتہ بخدمت فرستاد. صلہ لائق یافت بشعر

پائے تخت ہمایوں شروع در ہفت بند گوئی کردہ۔ قریب پنجاہ صفت ہفت بند  
غزائے بیج بمعرض عرض در آورده شد و ہجلی بجائزہ وصلہ مفتوح و سر از گشتند۔

مندرجہ بالا بیان کو ادبیات ایران کی تاریخ میں جو اہمیت حاصل ہے اس کے علاوہ  
اس عبارت کو لفظ بلفظ نقل کرنے کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ اس کے متعلق علامہ آزاد  
بلگرامی اور پروفیسر براؤن انگریسی کو کچھ غلط فہمیاں ہو گئی ہیں جن کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا  
ہے۔ علامہ آزاد نے اپنے مشہور تذکرہ شعرا خزائن عامرہ میں محتمم کا حال لکھتے ہوئے تاریخ  
عالم آرائے عباسی کا حوالہ دے کر اس بیان کا خلاصہ لکھ دیا ہے۔ یہ خلاصہ بالکل صحیح ہے  
لیکن ”چون این خبر بہ مولانا رسید“ کے بعد لکھتے ہیں :-

”ترکیب بند مرثیہ سید الشہداء رضی اللہ عنہ گفتہ فرستاد و بجائزہ لائقہ کامیاب  
گردید۔“

یعنی یہ خبر سن کر محتمم نے امام حسین کا ترکیب بند مرثیہ کہہ کر بادشاہ کو بھیجا اور کافی صلہ حاصل  
کیا۔ حالانکہ تاریخ مذکور میں صاف لکھا ہے کہ محتمم نے ملا حسن کاشی کے ہفت بند کے جواب  
میں ہفت بند کہہ کر بھیجا۔ یہ غلط فہمی یوں پیدا ہوئی ہوگی کہ محتمم کا ہفت بند مشہور نہ تھا  
اور غالباً علامہ آزاد کی نظر سے نہیں گزرا۔ برخلاف اس کے محتمم کا مرثیہ نہایت مشہور تھا۔  
بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ جتنی شہرت حسن کاشی کے ہفت بند کو حاصل تھی اتنی ہی محتمم کاشی  
کے مرثیے کو بھی حاصل تھی۔ پھر مرثیہ محتمم ہفت بند کاشی کی طرح ایک ترکیب بند نظم ہے  
اور اس کا مشہور و معروف نام بھی ہفت بند سے ملتا ہوا یعنی ”دوازده بند“ ہے۔ نام میں  
مشابہت، شکل میں یکسانی، اور شہرت میں برابری، ان وجوہ سے علامہ مذکور کو خیال

۱۔ تاریخ عالم آرائے عباسی مطبوعہ طہران ص ۱۲۹

۲۔ خزائن عامرہ، مطبعہ ولکشتور، کانپور ص ۴۰۵





سے زیادہ مکمل طور پر ضیا پاشا کی خرابات (جلد دوم صفحہ ۱۹-۲۰) میں ملتی ہے۔ اس مکمل صورت میں وہ بارہ بندوں پر مشتمل ہے۔ ہر بند میں سات (ہم قافیہ) اشعار اور آخر میں ایک فاضل شعر مختلف قافیے میں ہے۔ اس طرح پوری نظم میں چھیانوے شعر ہیں۔

یہ لکھنے کے بعد پروفیسر براؤن نے بحیال خود ہفت بند محتم کے تین بند نقل کئے ہیں، جن کو دیکھنے کے بعد اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا کہ پروفیسر براؤن مرثیہ محتم کو ہفت بند محتم سمجھتے تھے۔ اس غلط فہمی کے علاوہ ان کے منقولہ بالا بیان میں حسب ذیل غلطیاں اور موجود ہیں :-

۱۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس نظم میں ائمہ کی مدح کی گئی ہے۔ حالانکہ اس کا موضوع شہادت امام حسین ہے۔ ہفت بند محتم میں بھی متعدد ائمہ کی مدح نہیں ہے بلکہ صرف حضرت علی کی مدح ہے۔

۲۔ ہفت بند کی تعریف یہ کی ہے۔ ایسی نظم جس میں سات سات شعروں کے بند ہوں۔ درآں حالیکہ 'ہفت بند' کا نام ہی بتاتا ہے کہ وہ سات بندوں کی نظم ہونا چاہیے۔

۳۔ ہر بند کے آخر میں جو بیت مطلع کی شکل کی ہوتی ہے اس کو وہ فاضل شعر کہتے ہیں، اور بند میں اس کا شمار نہیں کرتے۔ مگر حقیقتہً وہ بند کا جزو ہوتی ہے۔

ان غلطیوں کے اسباب یہ معلوم ہوتے ہیں کہ پروفیسر براؤن نے نہ حسن کاشی کا ہفت بند دیکھا نہ محتم کاشی کا۔ وہ محتم کے مرثیے کو اس کا ہفت بند سمجھے۔ اس مرثیے میں بارہ بند ہیں۔ اس کو ہفت بند قرار دینے کے لئے اس کے ہر بند کے اشعار کی تعداد

۱۔ ضیا پاشا ایک ترکی ادیب اور شاعر تھا۔ اس نے عربی، فارسی اور ترکی اشعار کا ایک ضخیم مجموعہ مرتب کیا جو خرابات کے نام سے قسطنطنیہ میں ۱۲۹۲ھ مطابق ۱۸۷۵ء میں تین جلدوں میں شائع ہوا۔

پر نظر کی تو وہ اٹھ نکلے۔ چونکہ ہر بند کا آخری شعر صورت میں اور شعروں سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے اُس کو شمار سے خارج کر کے ہر بند میں سات شعر قرار دئے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ ہفت بند ایسی نظم کو کہتے ہیں جس کے ہر بند میں سات شعر ہوں۔ خیر یہ غلطی تو کیا ہے جو دو وزدہ بند کو ہفت بند ثابت کرنے کی کوشش میں واقع ہوئی۔ اس سے زیادہ تعجب خیر یہ بات ہے کہ محتشم کا پورا مرثیہ پڑھنے کے بعد پروفیسر براؤن نے یہ کیونکر لکھ دیا کہ اس نظم کا موضوع مدح ائمہ ہے۔ ایسے فاضل، محقق اور محتاط مصنف سے ایسی فاش غلطیان ہو جانا ہر مدعی تحقیق کے لئے سبق عبرت ہونا چاہئے۔ بہر حال تحقیق میں غلطی ہو جانا اور چیز ہے اور بلا تحقیق کچھ لکھ مارنا اور چیز ہے۔

قصہ مختصر شاہ طہماسپ صفوی نے شعر کے ساتھ جو طرز عمل اختیار کیا اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا تھا کہ عام شاعری کو زوال اور مذہبی شاعری کو ترقی ہو۔ صفوی عہد کی مذہبی شاعری دُشعبوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ ایک کا موضوع ہے مناقب ائمہ بالخصوص مدح حضرت علی اور دوسرے کا مصائب ائمہ بالخصوص شہادت امام حسین۔ چونکہ اس مضمون کا موضوع بحث یہی دوسرا شعبہ ہے لہذا پہلے شعبہ سے قطع نظر کی جائے گی۔

مصائب ائمہ کے بیان میں ایران کے جس شاعر نے لازوال شہرت حاصل کی وہ ملا محتشم ہیں۔ کاشان کا شہر ان کا وطن تھا۔ اُسی کی نسبت سے محتشم کا شئی کہلاتے ہیں۔ تاریخ عالم آرائے عباسی کا مصنف محتشم کا ہم عصر تھا۔ اس نے لکھا ہے کہ مولانا محتشم خطہ کاشان سے ہیں۔ شاعری میں شہرہ آفاق ہیں۔ جو صنائع و بدائع اپنے اشعار میں لائے ہیں وہ دوسرے شاعروں کی دسترس سے باہر ہیں۔ بہت سے قصیدے اور بے شمار غزلیں اور ترکیب بند ان کی تصنیف سے ہیں۔ ان کی رنگین عاشقانہ غزلیں خاص طرز

کی ہیں۔

خاندان صفویہ کے اختتام کے کچھ ہی دن بعد والدہ داغستانی نے اپنا ضخیم تذکرہ ریاض الشعرا لکھا اس میں محشم کے متعلق صرف اتنا لکھا ہے کہ مولانا محشم کاشی شعرائے مکرم میں معظم اور فصحاے محترم میں محشم ہیں۔ شاہ اسمعیل اور شاہ طہاسب کے زمانے میں دنیا میں کوس کیتائی بجاتے تھے۔ ان کا دیوان معروف اور اشعار مشہور ہیں۔

ریاض الشعرا کی تصنیف کے چند سال بعد آذر اصفہانی نے اپنا تذکرہ آتشکدہ لکھا۔ اس میں مختلف مقامات کے شعرا کو ان مقامات کے تحت میں یکجا کر دیا ہے۔ محشم کا ذکر عراقِ حج کے شاعروں میں کیا ہے۔ لکھتا ہے مولانا محشم اندبار کے رہنے والے تھے۔ شاہ طہاسب صفوی کے مداح اور اس زمانے کے شعرائے فصاحت شعرا میں ممتاز تھے۔ اکثر فنونِ نظم میں کمال مہارت رکھتے تھے۔ بالخصوص قصیدہ اور غزل میں۔ بلند اور متین قطعات عاشقانہ بھی ان کی تصنیف سے ہیں۔ ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اکثر اوقات مرضِ محبت میں مبتلا رہے۔ چنانچہ ایک دیوانِ مستی بہ جلالیہ اور ایک دیوانِ مستی بہ نقل عشاقِ مرتب کیا۔ اور ان دونوں کتابوں میں اپنا اور اپنے معشوق کا مفصل نفاذ اور نثر بیان کیا ہے۔ ابتدائے عمر سے شعر کہتے تھے۔ چند دیوان مرتب کئے اور زمانہ تصنیف کی نسبت سے صباۃ اور شبابیہ ان کا نام رکھا۔ ثنوی اور رباعی نہیں کسی۔ کافی عمر پائی۔

صاحب خزانہ، حارہ، علامہ آزاد بلگرامی لکھتے ہیں کہ محشم کاشی استادِ عالم تھا

۱۔ تاریخ عالم آرائے عباسی، مطبوعہ طران، صفحہ ۱۳،

۲۔ ریاض الشعراء، نقلی، نوشتہ ۱۱۸۲ھ، حرمِ میم۔ یہ نسخہ تاریخ تصنیف سے صرف تیرہ برس بعد کا لکھا ہوا ہے

۳۔ تذکرہ آتشکدہ۔ مطبوعہ

اور سخنِ سخن کی جماعت میں صاحبِ اشتہار ہیں۔ انھوں نے ایک مختصر شہزادی عبدالرحیم خانخانان کی طرح میں لکھ کر کا نشان سے ہندوستان بھیجی اور اس میں ایک شخص کی طرف سے عرض حال کیا۔ خانخانان نے ملا محتشم کی سفارش سے اس شخص کی درخواست منظور کر کے اس کا مقصد پورا کر دیا۔

رضاقلی خان ہدایت طبرستانی طہرانی نے اپنا ضخیم تذکرہ مجمع الفصحا ناصرالدین شاہ قاجار کے عہد حکومت میں ۱۲۸۸ھ (۱۸۷۱ء) میں تمام کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ محتشم کاشانی شاہ لہاسپ کے معاصر و مداح اور مشہور شعرا میں سے تھے۔ ایام شباب میں شاعرِ جلال سے عشقِ بازیاں کیں اور غزلیں کہہ کر اُن کا نام جلالیہ رکھا۔ اور اُن پر ایک نثر لکھ کر اسے نقلِ عشاق کے نام سے موسوم کیا۔ ان کا دیوان میری نظر سے گزرا۔ صباۃ اور شبایہ پر مشتمل ہے۔

پروفیسر براؤن لکھتے ہیں کہ عہد صفوی کے کثیر التعداد شعرا جنہوں نے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو ائمہ کے فضائل و مصائب کی اشاعت کے لئے وقف کر دیا تھا اُن میں محتشم کاشانی سب سے ممتاز ہیں۔ ان کا انتقال ۹۹۶ھ مطابق ۱۵۸۸ء میں ہوا۔

مختلف ماخذوں سے محتشم کے حالات جو کچھ معلوم ہوئے وہ اوپر درج کر دئے گئے اب دیکھنا یہ ہے کہ خود محتشم کے کلام سے اُن کے حالات پر کیا روشنی پڑتی ہے میرے پیش نظر کلیاتِ محتشم کا وہ نسخہ ہے جو ۱۳۰۲ھ میں ممبئی میں چھپا تھا۔ اس میں سب سے پہلے رسالہ جلالیہ ہے۔ مصنف کا بیان ہے کہ ۹۷۰ھ میں شاعرِ جلال نے اصفہان آ کر کچھ دن کا نشان میں قیام کیا۔ اس کے حسن و جمال کا یہ عالم تھا کہ طفلِ صغیر سے لے کر

۱۔ غزائے عامرہ۔ مطبع وکٹوریا کینور ۱۹۰۶ء صفحہ ۲۰۰

۲۔ مجمع الفصحا، مطبوعہ طہران، جلد دوم صفحہ ۳۶

۳۔ تاریخ ادبیات ایران جلد چہارم صفحہ ۱۷۲

شیخ کبیر تک اس پر شیفٹ ہو گیا۔ اُس کے عشق سے میرے دل پر جو کچھ گزری اور میرے اور اس کے درمیان جو کچھ واقع ہوا اس کو میں غزلوں کی شکل میں بیان کرتا رہا۔ ان غزلوں کی تعداد چوتھ ہے جو اتفاق سے لفظ جلال کے اعداد کے مطابق ہے۔ اور ان کے مجموعے کا نام جلالیہ ہے۔ ۹۸ میں میرزا سلیمان حسینی تذکرۃ اوصاف البلاد کی تالیف میں مصروف تھے۔ اور میری ان غزلوں کو کتاب میں شامل کرنا چاہتے تھے۔ اُن کی فرمائش سے میں نے ہر غزل کے شروع میں وہ حالات لکھ دئے، جو اُس منزل کی تصنیف کے محرک ہوئے تھے۔ انہیں شرعاً رتوں کے مجموعے کا نام آذر اصفہانی اور ہدایت طبرستانی نے نقل عشاق بتایا ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔

کلیاتِ مختم میں رسالہ جلالیہ کے بعد مجموعہ قصائد ہے۔ اس مجموعے میں ایک ایک قصیدہ محمد شاہ بادشاہِ دکن، یوسف عادل شاہ فرمانروائے بیجاپور اور شہنشاہِ اکبر اعظم کی طرح میں اور تین قصیدے مرتضیٰ نظام شاہ بھری کی طرح میں ہیں۔ ان تینوں قصیدوں کے ضروری اقتباسات ذیل میں نقل کئے جاتے ہیں:-

### (۱)

زمان زمان ز سرم از دساوس شری	سپاہِ عنم بصد آشوب می کشید حشر
گئے ز فوت برادر غمے برابر کوہ	دل مرا ز تسلط نموده زیر و زبر
گئے ستادہ محکم بہ پیش دیدہ دل	پسر برادر ام آن کو چاک ندیدہ پدر
کہ در ولایت ہند از عداوت گردون	فتادہ طفل تنیم و غریب و بے مادر

.....

سپہ مرتبہ شاہا بر ربّ ارض و سما	بشاہ غائب و حاضر خدائے جن و بشر
---------------------------------	---------------------------------

کہ نور چشم من آن کو دکِ یتیم و غریب      کہ دامنِ دکن از آبِ چشم او شده تر  
 بلطفِ سوسے منش کن روان کہ باقی عمر      مرا ہوئے برادرِ چو جان بود در بر  
 امید و یکرَم این است نا امید نسیم      کہ تا جہان بود لے خسرو جہان پرو

یافتہ کرمت نامِ این گدا بنگار      بحالِ محترم لے شاہِ محترم بنگار  
 ص ۴۲-۴۳

(۲)

کردم روانِ بدر گش از نطنم یک گہر      کار آتش خزانہ ہفت آسمان کند  
 گفتم مگر بہ قیمتِ آن شاہِ تاج بخش      فرق مرا بلند تر از فروتن کند

ناگہ پس از دو سال فرستادہ فقیر      کا یام روزیش اجل ناگان کند  
 آوردہ نقد، نقدِ برادر، ولے چہ نقد      نقدے کہ دخل کیسہ ز خریش زبان کند  
 من مردِ کم بضاعت و اطفالِ پرہوس      با این دو وضع مردِ معیشت چسان کند

ادبارِ بین کہ بیدرے چون من از عراق      نظے روانِ حجابِ ہندستان کند

وان نطنم مدحِ نکتہ شناسے بود کہ او      از ہر نکتہ دان کفِ دلِ بحرِ دکان کند  
 دزرائے چارہ ساز باندک تو بھے      قادر بود کہ در بدنِ مردہ جان کند

و آنگہ کند تعافل آید رسول من نوے کہ از جفائے مقارض فغان کند  
خواہد کرایہ دوسرے یکسر از فقیر و ز بار قرض پشت فقیرم گران کند  
ص ۵۵

(۳۱)

ہست این قصیدہ ثالث کہ من بہند با صد ہزار گنج دعا کردہ ام زبان  
این بار خود مراد من اندک حملتے است از لطف شہ کہ ہست بہ از گنج شایگان  
ہم گشتہ ام باین صلہ قانع کہ در دکن از من ترا صدہ کہ بود نزد این و آن  
گرد و بیک اشارہ نواب کامیاب واصل بہت اصدان تیسرے خان دمان  
ص ۵۵

ان اقتباسوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مختتم کے ایک بھائی دکن میں رہتے تھے۔ او  
وہیں انھوں نے ایک کسمن بچہ چھوڑ کر انتقال کیا۔ مختتم نے ایک مدحیہ قصیدہ لکھ کر ایک  
قاصد کے ہاتھ مرفعے نظام شاہ بحری کی خدمت میں روانہ کیا۔ اس قصیدے میں اپنے  
بھتیجے کو اپنے پاس بھیجنے کی درخواست کی۔ اور دہلی زبان سے قصیدے کا صلہ مانگا  
مختتم کا قاصد دو سال کے بعد اُس بچے کو ساتھ لے کر ہندوستان سے واپس آیا  
مگر صلے کی امید پوری نہ ہوئی۔ اس پر مختتم نے ایک دوسرا قصیدہ نظام شاہ کے  
پاس بھیجا۔ جس میں صلہ نہ ملنے کی شکایت کی۔ اور لکھا کہ میرا بھتیجا میرے پاس پہنچ تو  
گیا۔ لیکن اس 'پرہوس' لڑکے کی وجہ سے مجھ کم بضاعت کے مصارف میں ناقابل

برداشت اضافہ ہو گیا ہے۔ اور قاصد کے جانے آنے میں جو خرچ ہوا اُس نے مجھ کو اور زیر بار کر دیا ہے۔ اس قصیدے کا صلہ بھی شاید کچھ نہیں ملا۔ محشم نے ایک مختصر سا قصیدہ اور نظام شاہ کی خدمت میں روانہ کیا۔ اور لکھا کہ یہ تیسرا قصیدہ بھیج رہا ہوں۔ اس مرتبہ ٹھوڑی سی امداد کا امیدوار ہوں اور صرف اس صلے پر قناعت کرونگا کہ میری چھوٹی چھوٹی رقیں جو لوگوں کے ذمے واجب الادا ہیں وہ 'نواب' کے ایک اشارے سے میرے قاصدوں کو وصول ہو جائیں۔

شہنشاہ اکبر کی مح میں جو قصیدہ لکھا ہے اس کے مندرجہ ذیل اشعار میں ہندوستان کو دیکھنے کا اشتیاق بھی ظاہر کیا ہے۔

شہا شتاقِ خاکِ ہند ایرانی عن سلام تو کہ از توران براو بار است محنتنا زور آرد  
باین بُعد مسافت چشم آن دارد کہ خسرو را ز مدت گسری گرد و قسرب معنوی چاکر  
کہ چون مرغان بے بال و پر از بار دل ویران زایران نیستش جنبش میسر گر بر آرد پر

۴۴

کلیات محشم میں مجموعہ قصائد کے بعد ترکیب بندوں، قطعون، رباعیوں وغیرہ کا مجموعہ ہے۔ ترکیب بند چار ہیں۔ ایک امام حسین کا مشہور مرثیہ دوازدہ بند، دوسرا شاہ طہماسپ صفوی کا مرثیہ، تیسرا محشم کے بھائی عبدالغنی کا مرثیہ، چوتھا ہفت بند کاشی کا جواب، قطعے مختلف مضمون کے ہیں۔ مگر زیادہ تر ایسے ہیں۔ جو کسی نہ کسی کی وفات پر کہے گئے ہیں۔ اکثر قطعون میں مادہ تاریخ بھی ہے۔ محشم نے اپنے والد کے انتقال پر بھی ایک قطعہ کہا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اُن



کا نام خواجہ میر احمد تھا۔ اور ان کی وفات ۹۶۲ھ میں واقع ہوئی۔ وہ قطعہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:-

والد من خواجہ میر احمد کہ بود از اعتقاد      رشتہ مرا میر المؤمنین جبل المستین  
باگناہ بچہ از دنیا چو حلت می نمود      داشت امید شفاعت زان شفیع المذین  
لاجرم تاریخ فوتش ہر کہ کرد از من سوال      گفتش "بادا شفیع ہے امیر المؤمنین"  
(ص ۱۱۲-۱۱۳)

ایک مختصر قطعہ اپنے بھائی عبدالغنی کی وفات پر بھی کہا ہے۔ اس کا پہلا اور آخری شعر درج ذیل ہے:-

گل گلشن لطف عبدالغنی      کہ بادش بہشت معلیٰ نصیب  
خرد کر تاریخ ہے کرد و گفت      "چہ جایے مبارک شد اور نصیب"  
(ص ۱۱۲)

عبدالغنی کی وفات پر محنتم نے جو ترکیب بند کلمہ ہے اس کے مندرجہ ذیل شعراؤں مصرعے قابل لحاظ ہیں:-

چو دیدہ بر رخ عبدالغنی من گنی      ز روئے درد بر آرز زبان من فریاد

دلہ کی شد از ادراک دوری تو ہلاک      تو خود گو کہ ہلاک تو چون کند ادراک

ص ۹۶

لہ۔ مادہ "تاریخ" میں لفظ "جایے" میں دو "ی" شمار کرنا چاہئے۔ ایک لفظ "جلے" کا جزو و دوہری  
یائے تنکیر۔ ایرانی تلفظ کا مقتضایہ ہے۔ اور اسی طرح یہ مادہ "تاریخ" دوسرے مادہ "تاریخ" یعنی "برادر  
باجان برابر من" کا ہم عدد ٹھہرتا ہے۔

زودیدہ پدلے یوسن دیالبتا چرا بمصر فنا بے برادران رفتی

(ص ۹۲ حاشیہ)

بیابین کہ فلک از غنم جوانی تو چه آتش زده در حسرت من جوانی من

ص ۹۳

بین برابری او بجان که تارخیش بجز "برادر با جان برابر من" نیست

ص ۹۴

بنی کہ گفت شهید است ہر کہ مرد غریب ترا ثواب شہیدان کہ بلا بادا

ص ۹۵

ان اشعار سے ظاہر ہے کہ عبدالغنی نے پردیس میں ۹۵۹ھ میں انتقال کیا۔ اُس وقت وہ بھی جوان تھا اور محتشم بھی جوان تھے۔ اور ان کے والد زندہ تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبدالغنی ہی محتشم کے وہ بھائی تھے جن کا انتقال دکن میں ہوا تھا اور جن کی وفات کا ذکر محتشم نے اپنے ایک قصیدے میں کیا ہے، جو مرتضیٰ نظام شاہ کی مدح میں ہے۔ اس قصیدے کے متعلقہ اشعار اوپر نقل کئے جا چکے ہیں۔

کلیات محتشم کا آخری حصہ غزلوں کا مجموعہ ہے۔ عام رواج کے مطابق غزلوں کی ترتیب ردیف وار ہے۔ صرف داؤد تک ہر ردیف میں غزلیں موجود ہیں۔ مگر

’ہ کی ردیف میں صرف چار غزلیں ہیں۔ اور ’ی‘ کی ردیف بالکل غائب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطبوعہ نسخہ جس نعلی نسخے کی نقل ہے وہ ناقص تھا۔ ’ہ‘ کی ردیف میں چار سے کہیں زیادہ غزلیں ہونا چاہئے۔ اور ’ی‘ کی ردیف تو ہر دیوان میں سب سے بڑی ہوتی ہے۔ یوں سمجھنا چاہئے کہ دیوان غزلیات کا تقریباً ایک تہائی حصہ غائب ہے۔  
پروفیسر براؤن نے محشم کے متعلق لکھا ہے :-

“ In his youth he composed erotic verses, but in later life he seems to have consecrated his genius almost entirely to the service of religion.”

یعنی محشم جوانی میں عشقیہ اشعار کہتے تھے، لیکن اُس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے ملکہ شاعری کو تقریباً بالکل مذہب کی خدمت کے لئے وقف کر دیا۔ محشم کے مطالعہ سے اس قول کی تصدیق نہیں ہوتی۔ محشم کی مذہبی نظموں کی کل کائنات فقط اتنی ہے۔ ایک قصیدہ محمد خدا میں، ایک نعت رسول میں۔ تین قصیدے اور ایک ہفت بند منقبت حضرت علی میں، ایک مرثیہ مصائب امام حسین میں۔ یہ کل سات نظمیں ہوئیں۔ پانچ قصیدے اور دو ترکیب بند۔ اس مختصر مقدار کی بنا پر یہ نتیجہ نکالنا مشکل ہے کہ محشم نے زمانہ جوانی کے بعد عمر بھر مذہبی نظموں کے علاوہ گویا کچھ نہیں کہا۔ مذہبی نظموں کی اس سے زیادہ مقدار تو شاید اس زمانے کے ہر شاعر کے کلام میں موجود ہے۔

محشم کے حال میں بہت طول ہو گیا مگر چونکہ اب تک کسی نے ان کا حال

تفصیل سے نہیں لکھا ہے۔ اس لئے یہ ضروری معلوم ہوا کہ فارسی مرثیے کی تاریخ میں اس سب سے بڑی اور سب سے زیادہ مشہور شخصیت کے حالات کسی قدر تفصیل سے لکھے جائیں۔

کلیاتِ مختتم کا ایک سرسری خاکہ ابھی پیش کیا جا چکا ہے مختتم نے اکثر صنائعِ سخن میں طبع آزمائی کی۔ قصیدوں میں تخیل کے زور دکھائے، مبالغے کے طوفان اٹھائے، غزلوں میں عشق کی سچی داستانیں سنائیں، محبت کی جھوٹی کہانیاں بنائیں۔ مختصر یہ کہ ساری عمر محنت طرازی اور غزلسرائی میں صرف کر دی۔ اتفاق سے واقعہ کربلا کے متعلق ایک چھوٹا سا مرثیہ بھی کہہ دیا۔ مختتم کو کیا خبر تھی کہ ان کی عظمت و شہرت کی وسیع و رفیع عمارت اسی مختصر بنیاد پر قائم ہوگی۔ اگر مختتم نے یہ مرثیہ نہ کہا ہوتا تو ان کا نام تذکروں میں بھی ڈھونڈنے سے نہ ملتا۔

مختتم کا مشہور عالم مرثیہ ایک ترکیب بند نظم ہے، جس میں آٹھ آٹھ شعروں کے بارہ بند ہیں۔ اور اسی سبب سے وہ عام طور پر 'دوازده بند' کے نام سے شہرت رکھتا ہے۔ زمانہ تصنیف سے اس وقت تک اس مرثیے کی شہرت میں کوئی خاص کمی نہیں ہوئی ہے۔ ممکن نہیں کہ فارسی مرثیوں کا ذکر آئے اور مختتم کے مرثیے کی طرف ذہن منتقل نہ ہو جائے، ہندوستان میں جب تک مجالسِ عزائیں مخلوط نظم و نثر پڑھنے کا دستور تھا جس کو 'روضہ خوانی'، 'کتاب خوانی' اور 'نثر خوانی' کہتے تھے، اس وقت تک نثر کی عبارت کے درمیان میں مختتم کے مرثیے کے بند یا بعض اشعار جگہ جگہ پر شامل کر دئے جاتے تھے۔ مجالسِ عزائیں پڑھنے کے لئے جو کتابیں فارسی یا اردو نثر میں لکھی گئی تھیں ان میں مختتم کے مرثیے کے اشعار ضرور ملتے ہیں۔ اب کوئی چھپیں

تیس برس سے کتاب دیکھ کر پڑھنا مجالس عزائیں متروک ہو گیا ہے۔ نئے اور نامی فرائد اگر سب زبانی تقریر کرتے ہیں۔ اب محشم کے اشعار مجلسوں میں سنائی نہیں دیتے۔ مگر تعلیم یافتہ ہندوستانی مسلمان اب بھی محشم کے نام سے واقف ہیں۔

میں ابھی اوپر کہ آیا ہوں کہ محشم کا مرثیہ زمانہ تصنیف سے اب تک نہایت بلند پایہ نظم سمجھا جاتا ہے۔ اس قول کی تصدیق کے لئے چند معتبر مصنفوں کی رائیں تالیفی ترتیب کے ساتھ پیش کی جاتی ہیں۔ اسکندر بیگ منشی لکھتا ہے :-

”مرثیہ بحجت سید الشہداء خامس آل عباد و سلک نظم آوردہ۔ ایات بلند و معانی دقیق دران مندرج است۔ گوشوارہ گوش سخن دران روزگار و تا  
یوم القرار از رویادگار است“

والہ داختانی کہتا ہے :-

”مرثیہ کہ بحجت سید الشہداء قرۃ العیون جید و وزیرا، شاہ کربلا سلام اللہ علیہم گفتہ مشہور و در السنۃ عالم مذکور است۔ قبولے کہ دران مرثیہ است ہرگز بیچ نظمی را نصیب نشدہ .....  
شبه دران نیست کہ مرثیہ آن مرحوم مقبول جناب رسول مختار و ائمہ الہما صلوات اللہ علیہم جمعین شدہ لہذا ابن قبولیت را بہم رسانیدہ“  
آذر اصفہانی کا قول ہے :-

”مرثیہ خوبے و راقم سید الشہداء حسین بن علی علیہما السلام گفتہ کرد  
اکثر بلاد اسلام بین الخاص و العام مشہور است“

۱۔ تاریخ عالم آرائے عباسی۔ مطبوعہ طران صفحہ ۱۳، ۲۔ تذکرۃ ریاض الشجر از قلی  
۳۔ تذکرۃ آتشکدہ۔ بیان محشم کا شی۔

آزاد بلگرامی کا بیان ہے :-

”اگرچہ موزونان بسیار برثرثیہ آنجناب خامہ فکر را اشک ریز ساخته اند اما حسن قبولے کہ این مرثیہ یافت دیگرے را نصیب نشد“  
صاحب شمس الضحیٰ لکھتا ہے :-

”مرثیہ ہائے کہ مولانا محتمم در مصائب آل عبا گفتہ مشہور عالم است از ابتدائے عالم تا انقراض مثلش کسے نگفتہ و نخواہد گفت چہ بالفرض اگر کسے خون جگر خورد و گوید باسے این قبولیت و تاثیر از کجا خواهد آورد کہ مرثیہ ہاے ملا را در عرب و عجم و ہندوستان حاصل شدہ“

پروفیسر براؤن کا تبصرہ ہے :-

The language is extraordinarily simple and direct, devoid of those rhetorical devices and verbal conceits which many Europeans find so irritating, and shows true pathos and religious feeling.”

یعنی اس مرثیہ کی زبان غیر معمولی طور پر سادہ، سلیس اور ان معنوی بدائع اور لفظی صنائع سے معرّی ہے، جن سے اکثر اہل یورپ کو الجھن ہوتی ہے اور حقیقی درد اور مذہبی احساس کی ترجمانی کرتی ہے۔

ان تبصروں کے علاوہ محتمم کے مرثیہ کی مقبولیت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے

۱۔ خزائن عامرہ، مطبع نو کشور، کانپور ۱۹۰۰ء ص ۲۰۵  
۲۔ مجموعہ مرثیاتی فارسی مرتبہ تقی علی خان۔ مطبع نو کشور لکھنؤ ۱۸۹۰ء ص ۳۷۱-۳۶۲  
۳۔ تاریخ ادبیات ایران جلد چہارم ص ۳۷۴

کہ اُن کے زمانے سے لے کر آج تک سینکڑوں شاعروں نے اُس کے جواب میں مرثیے کہے اور متعدد شعرا نے اس کے اشعار کی تحمیں یا تضمین کی۔

راقم نے ۱۹۳۳ء میں ایران اور عراق کی سیاحت کے دوران میں ہاں کے مقد مقامات کی زیارت کی منعقدہ وضوں میں نقرئی ضربیوں پر مرثیہ مختم کے بعض بندیا شعر مثبت کئے ہوئے پائے۔ وہ بند اکثر جگہ لکھا ہوا دیکھا جو اس مصرعے سے شروع ہوا ہے۔ ”کشتی شکست خوردہ طوفان کر بلا“ کئی ردوضوں میں سیلون پر بھی اس بند کے بعض شعر لکھے ہوئے دیکھے۔ طہران سے چند میل کے فاصلے پر ایک قصبہ میں ایک احاطے کے اندر تین امام زادوں کے روضے ہیں۔ ان میں سے ایک کا نام عبدالعظیم ہے اور انہیں کے نام سے وہ قصبہ ”شہزادہ عبدالعظیم“ کہلاتا ہے۔ اس احاطے کی دیواروں پر کاشی کاری سے مختم کا پورا مرثیہ لکھا ہوا ہے۔ ان باتوں سے بھی اس مرثیے کی عظمت اور مقبولیت کا ثبوت ملتا ہے۔

مختم کے مرثیے کی یہ شہرت دیکھ کر بعض لوگوں نے قیاس کر لیا کہ مختم ایک باقاعدہ مرثیہ گو شاعر تھا اور بہت سے مرثیے اس کی تصنیف سے ہیں۔ مصنف شمس الفیضی کا یہ قول آپ ابھی سن چکے ”مرثیہ ہائے کہ مولانا مختم در مصائب آل عبا گفتہ“ اسی طرح ”مرثیہ مختم“ کا ذکر اکثر دیکھنے میں آتا ہے۔ پروفیسر براؤن سا محقق بھی اسی غلط فہمی میں مبتلا ہے۔ لکھتے ہیں :-

“..... his elegies (marāthi) on the martyrdom of Husayn and the other Imams, from which the extracts given in the Majma' al-Fusaha' are chiefly taken. ۱۰

(ترجمہ) اس (مختشم) کے مرثیے امام حسین اور دیگر ائمہ کی شہادت پر جن سے وہ اقتباسات خاص کر لئے گئے ہیں جو مجمع الفصحا میں درج ہیں۔

پروفیسر براون کی یہ عبارت جہاں ان کی غلطی کو ظاہر کرتی ہے وہاں اُس غلطی کے ماخذ کا پتہ بھی بتاتی ہے۔ مجمع الفصحا میں اس مرثیے کا آخری بند چھوڑ کر گیارہ بند شعر حذف کر کے نقل کئے گئے ہیں پہلے بند پر بطور عنوان "از مرثیہ اوست" دو سر بند بندہ "ولہ ایضاً" اور پھر ہر بند پر "ولہ" لکھ دیا گیا ہے۔ اس سے فطرتاً ہی خیال ہوتا ہے کہ یہ ایک ہی مرثیے کے مختلف بند نہیں ہیں، بلکہ مختلف مرثیوں کے اقتباسات ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مجمع الفصحا میں یہ مرثیہ آتشکدہ آذر سے نقل کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ جو اشعار اور بندوں کی ترتیب آتشکدہ میں ہے وہی مجمع الفصحا میں بھی ہے۔ صرف ایک شعر مقدم الذکر تذکرے میں ایسا ہے جو مؤخر الذکر میں نہیں ہے وہ شعر یہ ہے

این قالب تپاں کہ چنین ماندہ بر زمین

شاہ شہید ناشدہ مدفون حسین تست

اس کے علاوہ بعض جگہ خفیف سا لفظی تغیر بھی ہے، جو غالباً حافظے کی مدد سے کر دیا گیا ہے۔ قابلِ لحاظ یہ بات ہے کہ آتشکدہ میں بھی بند اول کے بعد ہر بند کے شروع میں "ولہ" لکھا ہوا ہے، جو مذکورہ بالا غلط فہمی کا باعث ہو سکتا ہے۔

کاتبوں کی اس غلطی کو بہت نمایاں صورت میں دیکھنا ہو تو کلیات خاقانی مرطوبہ نو لکھنؤ پریس لکھنؤ کے صفحہ ۶۰۴-۶۱۳ ملاحظہ کیجئے، خاقانی نے اپنے بیٹے رشید کی وفات پر ایک ترکیب بند مرثیہ کہا ہے۔ اس مرثیے میں اکیس اکیس شعر کے پانچ بند ہیں۔ کاتب نے ہر بند کے عنوان پر کچھ ایسی عبارت لکھ دی ہے کہ ہر بند ایک مستقل



نظم معلوم ہونے لگا ہے ۔

اُس ترکیب بند مرثیے کے علاوہ جو 'دوازہ بند' کے نام سے مشہور ہے واقعہ کر بلا کے متعلق مختتم کا کوئی دوسرا مرثیہ انتہائی تلاش کے باوجود مجھے دستیاب نہیں ہوا۔ اسی ایک مرثیے کے بند یا اشعار سیکڑوں جگہ نقل کئے گئے ہیں۔ کتاب حزن المؤمنین میں بھی مختتم کے ایک ایک دو دو شعر جگہ جگہ نظر آتے ہیں۔ میں نے ان شعروں کو مختتم کے دوازہ بند میں تلاش کیا۔ سب مل گئے سو اس ایک شعر کے جو اس کتاب کے صفحہ ۸۵ میں درج ہے :-

بر فوق عرش مسند بر جیدہ جائے کیست

صاحب عز خداست خدایا عزائے کیست

غالباً مؤلف کتاب نے غلطی سے اس شعر کو مختتم کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ مختتم کے اس مرثیے کو فارسی مرثیے بلکہ فارسی شاعری کی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اور اس کی عظمت، شہرت اور مقبولیت کی کوئی حد نہیں۔ اس کے علاوہ شعرا کی ایک کثیر تعداد نے اس کے جواب میں بہت سے مرثیے کہے۔ ان وجوہ سے یہ پورا مرثیہ یہاں نقل کیا جاتا ہے ہم نے اس مرثیے کے متعدد نسخوں کا مقابلہ کر کے اس کا متن درست کیا ہے۔ اور نسخوں کے اہم اختلافات کو حاشیے کے متن پر درج کر دیا ہے۔ مرثیوں کے بندوں اور بند کے شعروں کی ترتیب بھی سب نسخوں میں یکساں نہیں ہے۔ ان کی ترتیب قائم کرنے میں کہیں مطالب کے ربط کا لحاظ کیا ہے اور کہیں اکثریت کی پیروی کرنا پڑی ہے۔

# مرثیہ دوازده بند از ملا محشم کاشی علیہ الرحمۃ

باز این چه شورش است که در خلق عالم است  
 باز این چه رختخیز عظیم است که زمین  
 این صبح تیره باز دید از کجا کزو  
 گویا طلوع می کند از مغرب آفتاب  
 گر خوانش قیامت دنیا بعید نیست  
 در بارگاه قدس که جائے ملال نیست  
 جن و ملک بر آدمیان نوحه می کنند  
 گویا عزائے اشرف اولاد آدم است

خورشید آسمان وزین نور مشرقین

پرورده در کنار رسول خدا حسین

کشتی شکست خورده طوفان کربلا  
 گر چشم روزگار بر وفاش می گریست  
 نگرift دست دهر گلابے بغیر اشک  
 از آب هم مضائقه کردند کوفیان  
 بودند دیو و دهم سیراب و می مکید  
 زان تشنگان هنوز به عیوق می رسد  
 آه از دمی که لشکر اعدانه کرده شرم  
 کردند رو بنجیم سلطان کربلا

در خاک و خون فداوه به میدان کربلا  
 خون می گذشت از سیرایوان کربلا  
 زان گل که شد شگفته بهستان کربلا  
 خوش داشتند حرمت مسمان کربلا  
 خاتم ز قحط آب سلیمان کربلا  
 فریاد العطش ز بیابان کربلا  
 کردند رو بنجیم سلطان کربلا

آن دم فلک بر آتش غیرت سپند شد  
کز خوف خصم در حرم افغان بلند شد

کاش آن زمان سر اوق گردون نگون شده  
و این خرگمه بلند ستون بے ستون شده  
کاش آن زمان که کشتی آل نبی شکست  
عالم تمام غرقه در یائے خون شده  
کاش آن زمان ز آه جهان سوزا بلبیت  
یک شعله برق خرمی گردون دون شده  
کاش آن زمان بر آمدے از کوه تابه کوه  
سیل سیه که روئے زمین سیرگون شده  
کاش آن زمان که پیکر او شد درون خاک  
بخیر جان جهانیاں همه از تن برون شده  
کاش آن زمان که این حرکت کرد آسمان  
پنہ سیماب وار روئے زمین بسکون شده  
این انتقام اگر نه فتافے به روز شر  
با این عمل معامله هم چون شده  
آل نبی چو دست تظلم بر آوردند  
ارکان عرش را به نزلزل در آوردند

بر خوان غنیم چو عالمیان را اصلاح زدند  
اول صلابه سلسله انبیاء زدند  
نوبت به اولیا چو رسید آسمان تنبید  
زان ضربتی که بر سر شیر خدا زدند  
پس آتش ز آتشگر الماس ریزه ما  
افروختند و در حسن مجتبا زدند  
وانگه سر اوقے که ملک مخرش بود  
کندند از مدینه و در کر بلا زدند  
وز تیشه سستیزه در آن دشت کوفیان  
بس نخلها ز گلشن آل عباس زدند  
پس ضربتی که ز آن جگر مصطفی درید  
بر حلق تشنه خلف مرتضی زدند  
اہل حرم و ریدہ گر بیان کشاده موئے  
فسر یاد برد در حرم کبریا زدند  
روح الامین نهاده به زانو سر حجاب  
تاریک شد ز دیدن آن چشم آفتاب

چون خون ز حلق تشنه او بر زمین رسید  
 نزدیک شد که خانه ایمان شود خراب  
 نخل بلند او چو خسان بر زمین زدند  
 باد آن غبار چون به مزار نبی رسید  
 یکباره جامه درخشم گردون نیل زد  
 پر شد فلک ز غلغلہ چون نوبت خروش  
 کرد این خیال دہم غلط کارکان غبار  
 جوش از زمین بہ ذرہ عرش برین رسید  
 از بس شکستہا کہ بہ ارکان دین رسید  
 طوفان بہ آسمان ز غبار زمین رسید  
 گرد از مدینہ بر فلک ہفت تین رسید  
 چون این خبر بہ عیسی گردون نشین رسید  
 از انبیاء حضرت روح الامین رسید  
 نادامن جلال جہان آسین رسید

ہست از ملال گر چہ بری فات و الجلال

او دور دل است مہیج دلے نیست ملال

ترسم حمائے قاتل او چون رستم زنند  
 ترسم کہ از این گناہ شفیعیان رد و شر  
 دست عتاب حق بدراید ز آستین  
 آہ از دمے کہ با کفن خون چکان ز خاک  
 فریاد از آن زمان کہ جو انان اہل بیت  
 جمع کہ زد بہ صفت شان شور و کربلا  
 از صاحب حرم چہ توقع کنند با اہل آن ناکان کہ تیغ بہ صید حرم زنند

پس بر سنان کنند سرے را کہ جبرئیل

شوید غبار گیسویش از آب سبیل

روزے کہ شد بہ نیزہ آمد آن بزرگوار  
 خورشید سر برہنہ بر آمد ز کوہ ہا

موجہ بہ جنبش آمد و برخاست کوہ کوہ  
ابرے بہ بارش آمد و بکسیت زار زار  
گفتی تمام زلزله شد خاک مطئن  
گفتی فساد از حرکت چرخ بے قرار  
عرش آن زمان بہ لرزہ درآمد کہ چرخ پیر  
افتاد در گمان کہ قیامت شد آشکار  
آن خیمہ کہ گیسوئے حورش طناب بود  
شد سرنگون ز باد مخالف جاب و اوار  
جمعے کہ پاس محل شان داشت جبرئیل  
گشتند بے عماری و محل شتر سوار  
با آن کہ سرزد این غسل از اُمت نبی  
روح الامین ز روئے نبی گشت نثرشار  
وانکہ ز کوفہ خیل الم رو بہ شام کرد  
نوعے کہ عقل گفت قیامت قیام کرد

بر حرب گاہ چون رہ آن کاروان فساد  
شور نشور و اہمہ را در گمان فساد  
ہم بانگ نوحہ غفلہ در شش جہت فگند  
ہم گریہ بر ملا ننگ ہفت آسمان فساد  
ہر جا کہ بود آہوئے از دشت پاکشید  
ہر جا کہ بود طائرے از آشیان فساد  
شد و حشتے کہ شور قیامت بہ باد رفت  
چون شیم اہلیت بر آن گشتگان فساد  
ہر چند بر تن شہد ارچشم کار کرد  
برزخم ہائے کاری تیغ و سان فساد  
ناگاہ چشم دختر ز ہرادر آن میان  
بر سپیکر شریف امام زمان فساد  
بے اختیار نعرہ "ہذا حسین" از د  
سرزد چنان کہ آتش از ان جہان فساد

پس باز بان پرہ گلہ آن بضعتہ البطل

رودر مدینہ کرد کہ یا ایہا الرسول

این کشتہ فسادہ بہ مامون حسین تست  
و این صید دست پازدہ در خون حسین تست  
این خنل ترکز آتش جان بوہر تشنگی  
دو دواز زمین رساند بہ گردون حسین تست

این مایه فتاده به دریائے خون گشت  
 این خشک لب فتاده ممنوع از فرات  
 این عنقریب محیط شهادت که روتے دشت  
 این شاه کم سپاه که با خیل اشک و آه  
 این قلب تپان که چنیں مائده بر زمین  
 شاه شهید نامشده مدفون حسین گشت  
 زخم از ستار و نیزنش مندر خون حسین گشت  
 کر خون او زمین شد همچون حسین گشت  
 از موج خون او شده گلگون حسین گشت  
 خرگاه ازین جهان زده بیرون حسین گشت  
 شاه شهید نامشده مدفون حسین گشت

پس روتے در بقیع بهر اسرار خطاب کرد

وحش زمین و مرغ هوا را کباب کرد

کائے مونس شکسته دلان مایه بین  
 اولاد خویش را که شفیعان محشر اند  
 در حلد بر حجاب دو کون آستین نشان  
 و اندر جهان مصیبت مایه مایه بین  
 نے نے در آچو ابر و خروشان به کر بلا  
 طغیان موج فتنه و سیل بلا به بین  
 تن لائے کشمگان همه در خاک خون نگر  
 سر لائے سروران همه بنیر مایه بین  
 آن سر که بود بر سر دوش نبی مدام  
 یک نیزه اش زد دوش مخالف جدا به بین  
 دوان تن که بود پرورشش در کنارتو  
 غلطان بخاک معمر که کر بلا به بین

یا بضعۃ الرسول زبان زیاد داد

عز کاو خاک اہل بیت رسالت بید داد

اے چرخ خافلی که چه بیداد کرده  
 وز کین چہا در این ستم آباد کرده  
 این ملعنت بس است که باعثت رول  
 بیداد کرده خصم و تو امداد کرده  
 اے زاده زیاد نہ کرده است پیچ گم  
 نمرود این عمل که تو شداد کرده

کام یزید دادہ از کشتن حسین    بگر کر اقبال کہ دل شاد کردہ  
 پھر خے کہ بار و رخت شقاوت است    در باغ دین چہ با گل و شمشاد کردہ  
 حلقے کہ سود لعل لب خود بی بر آن    آرزو اش ز خجسہ فولاد کردہ  
 باد شمنان دین نہ توان کرد آن چہ تو    با مصطفیٰ و حیدر و اولاد کردہ  
 ترسم ترا دے کہ بہ محشر در آوند  
 از آتش تو دود ز محشر بر آوند

خاموش محترم کہ دل سنگ آب شد    بنیاد صبر خانہ طاق خراب شد  
 خاموش محترم کہ ازین حرف سوزناک    مرغ ہوا و ماہی دریا کباب شد  
 خاموش محترم کہ ازین نظم گریخیز    روتے زمین ز اشک جگر گون خناب شد  
 خاموش محترم کہ فلک بسکہ خون گریست    دریا ہزار مرتبہ گلگون جہاں شد  
 خاموش محترم کہ بسوز تو آفتاب    از آہ سرد ماتمیان ماہتاب شد  
 خاموش محترم کہ ز ذکر عزم حسین    جبریل را ز روح پیغمبر حجاب شد  
 تا چرخ سفلہ بود خطائے چنین نہ کرد  
 بر ہیچ آفریدہ جہنائے چنین نہ کرد

اس مرثیہ کی شان نزول یہ بیان کی جاتی ہے کہ محترم نے اپنے بیٹے کی وفات  
 پر ایک مرثیہ کہا، جس میں یہ دو شعر بھی ہیں :-

ردا بود کہ تو در زیر خاک باشی و من  
 سیاہ پوشم و بر سر کم ز ماتم خاک

چرا تو جامہ نگر دی سیاہ درخشم من  
چرا تو خاک نگر دی بسر ز ماتم من

یہ مرثیہ کہنے کے بعد ایک رات کو محتشم نے خواب میں حضرت علی کو دیکھا کہ فرماتے ہیں  
اے محتشم تم نے اپنے بیٹے کا تو مرثیہ کہا، میرے فرزند کا مرثیہ کیوں نہ کہا۔ دوسری رات  
کو پھر خواب میں دیکھا کہ حضرت علی فرماتے ہیں میرے فرزند حسین کا مرثیہ کہو۔ محتشم نے  
عرض کیا میں آپ پر فدا ہوں کیا کہوں۔ فرمایا! کہو "باز این چہ شورش است کہ در  
خلق عالم است"۔ جب محتشم کی آنکھ کھلی تو یہ مصرع یاد تھا۔ اُسی وقت اُسی بحر میں  
مرثیہ کہنا شروع کر دیا۔ اس بیان میں تذکرہ مخزن الغرائب اور ریاض الشعراء دونوں  
متفق ہیں۔ موخر الذکر نے اس پر اتنا اور اضافہ کیا ہے کہ مرثیہ کہتے کہتے محتشم  
جب اس مصرع پر پہنچے "ہست از ملال گر چہ بری ذات ذوالجلال" تو دوسرا مصرع  
نہ کہہ سکے۔ کئی دن گزر گئے مگر مصرع نہ ہوا۔ آخر ایک رات کو دیکھا کہ امام عصرؑ  
لائے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ مصرع لگا لو "اور دل است بیج دے نیست بے ملا"  
ان اعتقادی روایتوں کی صحت و عدم صحت کی تحقیق کی ہم کو ضرورت نہیں۔  
ان سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ لوگ ایسا بلند پایہ اور مقبول عام مرثیہ کہنا  
بغیر کسی غیبی امداد کے معمولی انسان کا کام نہیں سمجھتے تھے۔

تاریخ عالم آراء عباسی کے مصنف نے محتشم کے مرثیے کے متعلق جو  
رائے ظاہر کی وہ اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ مرثیہ محتشم کی زندگی

۱۔ جس مثنوی کے یہ دو شعر ہیں وہ محتشم نے اپنے بیٹے کی وفات پر نہیں بلکہ اپنے بھائی عبدالغنی کی وفات پر کہا تھا  
اس مرثیہ کا ذکر اوپر ہو چکا ہے (دیکھئے صفحہ ۳۵۸) یہ اس کے دوسرے بند کے آخری دو شعر ہیں  
۲۔ مجموعہ مرثیہ فارسی، مرتبہ تقی علی خان مطبع نوکلشور کلمنوس ۱۸۹۰ء صفحہ ۲۶-۲۷۱



ہی میں بے حد مقبولیت حاصل کر چکا تھا۔ اور اس درجے کا قرار دیا جا چکا تھا کہ  
قیامت تک اپنے مصنف کا نام باقی رکھے گا۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ  
جس طرح مورخ مذکور کے قول کے مطابق ملا محتشم کے ہفت بند کے جواب میں اُن  
کے پچاس ساٹھ معصرون نے ہفت بند کہے تھے اسی طرح محتشم کے زمانے ہی  
میں اُن کے مرثیے کے جواب میں بھی بہت سے مرثیے کہے گئے ہونگے۔

محتشم کے بعد بھی بہت سے ایرانی اور ہندوستانی شعرا نے اس غیر فانی مرثیے  
کے جواب میں مرثیے کہے ہیں۔ اس طرح کے جو مرثیے اس وقت میرے سامنے موجود  
ہیں اُن کے مصنفوں کے نام یہ ہیں :- نصیبی کرمانشاہی ، حبیب کرمانستانی  
جودی خراسانی ، خاکی شیرازی ، وصال شیرازی ، وقار شیرازی ، سرباز ایرانی  
ان جواب لکھنے والوں نے اپنا پورا زور طبع صرف کر دیا۔ مگر محتشم کا مقابلہ نہ کر  
سکے۔ اور ان میں سے کسی کے مرثیے کو کوئی خاص شہرت حاصل نہ ہوئی۔ جوبلی  
مرثیوں کے علاوہ ایسے مرثیے تعداد میں بہت زیادہ ہیں جو محتشم کے طرز میں  
کہے گئے ہیں اور جن پر محتشم کا اثر نمایاں ہے۔

اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ بعض مستند اور معتبر مصنفین کو محتشم کے ہفت بند  
اور مرثیے میں التباس واقع ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ بعض لوگ حسن کاشی کے  
مشہور ہفت بند کو محتشم کاشی کی تصنیف سمجھتے ہیں۔ اس کا خاص سبب یہ ہے کہ  
اس ہفت بند کا مصنف ملا کاشی کے نام سے مشہور ہے جس سے مراد بلاشبہ  
ملا حسن کاشی ہیں۔ مگر حسن کا حال کیسا اُن کے نام سے بھی بہت کم لوگ واقف ہیں  
برخلاف اس کے محتشم کا نام نہایت مشہور ہے، جو ملا بھی تھے اور کاشی بھی تھے۔

ان حالات میں ملا کاشی کے لفظ سے مختصم کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا بالکل فطری، اس غلط فہمی کے استیصال کی غرض سے حسن کاشی کے مختصر حالات لکھے جاتے ہیں۔

ملا حسن کاشی خطہ مازندران کے شہر آمل میں پیدا ہوئے اور زندگی کا زیادہ حصہ مازندران ہی میں گزرا۔ لیکن آبائی وطن کا شان تھا۔ اُسی کی نسبت سے انھوں نے اپنا تخلص کاشی رکھا۔ کبھی کبھی حسن بھی تخلص کرتے تھے۔ ملا کاشی نے اپنے قصیدوں میں اپنے وطن کا ذکر بار بار کیا ہے۔

مسکن کاشی اگر در خطہ آمل بود لیکن از جد و پدر نسبت بہ کا شان میرود

گر نہ خورے آدم آن یکدانه گندم در بہشت کے بُدے در خاک آمل مولد و منشائے

بنوہ بیچارہ کاشی از دل جان سال ماہ روز و شب در خطہ آمل شناخوان شماسست  
ذیل کے شعروں میں اپنے وطن اور مسکن کے علاوہ نام اور تخلص بھی بتایا ہے۔  
کاشی اصلم آملی مولد حسن نامے کہ بہست ہچو حستان روز احسان صد جنت جائے من  
کمترین ملوک حید کاشی ام کر فضل او در سخن بالانتر از عیسی است استعلائے من  
مولانا کاشی فاضل و عاقل، خوبصورت اور نیک سیرت تھے۔ امیرون اور بادشاہوں کی مدح نہ کرتے تھے۔ اور مناقب ائمہ کے سوا کچھ نہ کہتے تھے۔ اس کا ذکر انھوں نے اپنے کئی قصیدوں میں کیا ہے۔ ذیل میں دو قصیدوں کے اقتباس دیے گئے جاتے ہیں۔

۱۔ حسن کاشی کے حالات تذکرہ دولت شاہ سے لئے گئے ہیں اور ان کے اشعار مجالس المؤمنین سے نقل کئے گئے ہیں  
۲۔ حسن کاشی کے حالات کے سلسلے میں یہ شعر بھی لکھا گیا ہے۔ مگر ان کے کلام کا جو انتخاب مجالس المؤمنین میں دیا گیا ہے۔ اس میں یہ شعروں ملتا ہے :- مولد من آمل و آشخورم مازندران از رہ جد و پدر نسبت بہ کا شان میرود

من غلام حیدر و آنکاه بداجی غیسر      خواجگان شر کے معذروارندم درین  
آن حسن نامم کہ اندر میج داماد نبی      می کند بر طبع پاکم روح حسان آسین

منم کہ یرغ طبعم بدار ملک نصبتا      نوشته اند بداجی محمد و آل  
درون مدت سی سال کس نداد نشان      کہ بودہ ام بسخن پیش کس مدج سگال  
مختد رات سرا پرده ضمیمہ مرا      بدح آل علی بستہ اند عفت وصال  
بروضہ دل کاشی شنائے شان خواند      ہر آن شگوفہ کہ سر بر زند ز شاخ خیال  
ان اشعار میں کاشی کہتے ہیں کہ میں نے تیس برس سے محمد و آل محمد کے سوا کسی کی مدح  
نہیں کی ہے۔ یہی بات ذیل کے شعر میں بھی کہی ہے :-

قرب سی سال شد کہ خاطر من      ہست در راہ دین ثنا گستر  
اس شعر میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے :-

قرب سی سال است افزون کاجر ستونفا من  
در کف سلطان بن سانی کوثر کردہ اند  
تذکرہ دولت شاہ کی روایت کے مطابق ملا کاشی حج بیت اللہ سے فارغ ہو کر نجف  
اشرف گئے اور روضہ حضرت علی میں وہ قصیدہ منقبت پڑھا جس کا مطلع یہ ہے :-  
اے زبد و آفرینش پیشوائے اہل دین

مے ز عزت مایج بازوئے تور و روح الامین  
اُسی رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت علی فرماتے ہیں اے کاشی تو دور و دراز سے آیا  
ہے۔ مجھ پر تیرے دو حق ہیں۔ ایک مہانی کا، دوسرا صلہ شعر کا، تو بصرہ چلا جا وہاں

ایک تاجر ہے۔ مسعود بن افلح۔ اس کو میرا سلام پہنچانا اور کہنا کہ ایک سال عمان کے سفر میں تیرا جہاز غرق ہونے کو تھا۔ تو نے مجھ سے مدد مانگی اور ایک ہزار دینار میرے لئے نذر کئے ہیں۔ تیری مدد کی اور تیرا جہاز مع کل سامان کے بحفاظت ساحل پر پہنچا دیا۔ اب وہ نذر پوری کر اور وہ رقم کاشی کو دیدے۔ ملا کاشی نے اس حکم کی تعمیل کی۔ اُس تاجر نے ایک ہزار دینار اور ایک خلعت ملا کو دیا اور اپنی نذر مقبول ہونے کی خوشی میں فقرا اور صلحا کی دعوت کی۔

ذیل میں چند قصیدوں کے اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ملا کاشی تنگدستی کے ہاتھوں تکلیفیں اٹھاتے تھے، مگر کسی کے آگے ہاتھ نہ پھیلاتے تھے۔ محبت ائمہ کی دولت جو انہیں حاصل تھی۔ اس کو دولت دنیا کا نعم البدل سمجھتے تھے۔ چونکہ کسی کی مدح نہ کرتے تھے اس لئے کسی سے صلے کی توقع بھی نہ رکھتے تھے۔ اور جو کچھ انہیں مل جاتا تھا اُسے جناب امیر کا عطیہ سمجھتے تھے :-

گدائے کوئے آن شاہم کہ در کوئے گدائش      سلیمان باہمہ حشمت ندارد پایہ سلمان  
مرا اگر ثروت دنیا نہ باشد غنیمت چرا باشد      کہ بہتر بود این دنیا بخوابد و جو بسز حرامان

کر بلائے من شد اُمّی نہ انکہ نان من دراو      تنگ تر ز آب ست کان برآں جید کردہ اند  
غم ز درویشی چہ دارم ز انکہ می انم نقیبین      عزتے کز فقر با سلمان و بوذر کردہ اند  
قرب سی سال است افزوں کا جبر مستوفائے من      در کف سلطان دین سانی کوثر کردہ اند

آن تو کمر مہتمم در دین کہ با افراط فہر  
 محنت دل با کہ گویم زانکہ در مازندران  
 ظاہر است از خلق عالم فرط استغنائی  
 نیست کس را از بلائے خویشین پروا من  
 تانہ ریزد آبرویم پیش ہر کس بسرنان  
 قفل خاموشی است دُائِم ہر لب گو یا من  
 غم ز درویشی ندارم چونکہ می دانم کہ ہست  
 در کف سالار محشر مایہ ازل اے من  
 در ضیافت خانہ تحقیق سخوان سالار خلد  
 می کند اجری ز دست میرین اجرائے من  
 دولت شاہ کا بیان ہے کہ ملا حسن کاشی نے جوانی میں انتقال کیا۔ اور عراق  
 کے شہر سلطانیہ میں دفن ہوئے۔ قاضی نور اللہ شوشتری لکھتے ہیں کہ مولانا حسن کی قبر  
 شہر سلطانیہ میں جانب قبلہ واقع ہے۔ بادشاہ صاحبقران مغفور کے حکم سے اُس  
 پر ایک عمارت بنادی گئی ہے، اور باغ لگا دیا گیا ہے۔ اس وقت وہ قبر اُس دیا  
 کے باشندوں کی زیارت گاہ ہے۔

دولت شاہ نے لکھا ہے کہ ملا کاشی کا سن وفات معلوم نہیں، مگر وہ سلطان  
 محمد خدا بندہ کے زمانے میں تھے۔ اس نام کے دو مشہور بادشاہ ایران میں گزرے  
 ہیں ایک تاتاری خاندان کا۔ دوسرا صفوی خاندان کا۔ تذکرہ دولت شاہ عہد صفوی  
 کے آغاز سے پہلے ۹۲ھ (۱۴۸۷ء) میں تصنیف ہوا۔ اس لئے صاف ظاہر  
 ہے کہ دولت شاہ کی مراد تاتاری خاندان کا وہ بادشاہ ہے جس کا تاتاری نام اولجا تھو  
 خربندہ اور اسلامی نام محمد خدا بندہ تھا۔ اس بادشاہ کا عہد سلطنت ۷۵-۱۶۷ھ ہجری  
 (۱۳۰۵-۱۳۱۶ء) ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ملا حسن کاشی ملا محشم کاشی سے  
 کوئی ڈھائی سو برس پہلے گزرے ہیں۔

دولت شاہ نے ملا حسن کاشی کے نام کے ساتھ "افضل المتکلمین" لکھا ہے

اس کا قول ہے کہ اُن کے کلام میں جو متانت اور لطافت ہے وہ کسی اور شاعر کے کلام میں نہیں ہے۔ مناقب میں اُن کے قصیدے مشہور ہیں۔

قاضی نور اللہ شومسریؒ مجالس المؤمنین میں تحریر فرماتے ہیں :-  
 ”از جملہ قصائد بے مانند او قصیدہ ایست ہفت بند کہ اکثر استادان  
 متاخرین در تتبع آن در ما سفتہ اند و بہ آن لطافت تا غایت چیزے  
 نگفتہ اند۔“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ مجالس المؤمنین کی تصنیف کے وقت تک یعنی  
 ملا حسن کاشی کے انتقال کے تین سو برس بعد تک نامی شعرا اُن کے ہفت بند کا جواب  
 کہا کرتے تھے۔ اس کوشش میں انھوں نے اچھی اچھی نظمیں کہیں، مگر کوئی نظم ہفت  
 بند کاشی کو نہ پہنچ سکی۔

اسی ہفت بند کاشی کے جواب میں ملا محتشم نے بھی ایک ہفت بند کہا تھا جس  
 کو بعض مصنفین نے مرتبہ محتشم سمجھ لیا، جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ ملا کاشی کا ہفت  
 بند حضرت علی کی مدح میں ہے۔ اور اس کی تمام جوابی نظموں کی طرح محتشم کے ہفت بند  
 کا موضوع بھی حضرت علی کی مدح ہے۔ ذیل میں حسن کاشی اور محتشم کاشی دونوں کے ہفت  
 بندوں کا ایک ایک ابتدائی بند نقل کیا جاتا ہے :-

### از ملا حسن کاشی

اسلام اے سایات خورشید رب العالمین	آسمان عز و تمکین آفتاب داد و دین
مفتی ہر چار دفتر، خواجہ ہر مہشت جند	داور ہر شش جہت، اعظم امیر المؤمنین
عالم علم لدنی شہسوار لکشف	ناصر دین، نفس پیبر، امام المتقین

صورت معنی فطرت، باعث ایجاد خلق  
 صاحب یونون بالندز آفتاب انما  
 مقصد تنزیل بلغ، مظهر اسرار غیب  
 ناشنیده از زمان محمد تا پایان عمر  
 کاتب دیوان امرت موسی دریا شکاف  
 از عطا دست فیاض تو دریا مستفیض  
 نقش بند کا و نون از بدو فطرت ناکنون  
 در جهان از روی حشمت چون جهانی در جهان  
 مثل تو چون شبہ ایزد در ہمہ عالم محال  
 آنکہ مداحش خدا ہمدم رسول اللہ بود  
 گر کسے ہمتاش باشد ہم رسول اللہ بود

### از ملا محتشم کاشی

اسلام لے عالم اسرار رب العالمین  
 اسلام لے بارگاہت خلق را دار السلام  
 اسلام لے پیکر زائر نوازت زیر خاک  
 اسلام لے آہن دیوار تمیغت آمدہ  
 اسلام لے نائب پیغمبر آخر زمان  
 شاخہ خیر گیر، اثر دور، امام کبر  
 وارث علم پیغمبر، فارس میدان بن  
 آستان رویت بطرف آستین روح الامین  
 از پے جنت خریدن خلق را گنج زمین  
 قبلہ اسلام را از چار حصن حصین  
 مفتی اولین و پیشوائے آخرین  
 ناصر حق، غالب مطلق امیر المؤمنین

ملک دین را بادشاہ از نصب سلطان رسول  
 بازوئے عونت رسول اللہ را کین ظہر  
 ہر کہ در باب تو خواند فصلی از فضل کلام  
 بو ترابت تا لقب گردیدہ، دارد آسمان  
 چون سبک کویت ہند پا بر زمین در راہ او  
 مایہ تخمیر آدم گشت نور پاک تو  
 آنکہ حاتم را ید اللہ کرد در انگشت تو  
 چون ید اللہی کہ ابن عم رسول اللہ بود  
 آن ید اللہ را کہ ابن عم رسول اللہ بود  
 گر کہ ہمتاش با شد ہم رسول اللہ بود

اسی ایک ایک بند کے مقابلے سے ان دونوں نظموں کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے  
 محشم کا ہفت بند بھی ایک بلند پایہ نظم ہے مگر جو رفعت، جزالت اور معنویت کاشی کے  
 کے کلام میں ہے وہ محشم کے یہاں کہاں۔ یہ بھی ایک اتفاق ہے کہ ایران کی مذہبی  
 شاعری کے دونوں شعبوں یعنی مناقب ائمہ اور مصائب ائمہ میں کاشان ہی کے ایک ایک  
 شاعر نے بلند ترین منزلت اور لازوال شہرت حاصل کی۔ بلا مبالغہ سینکڑوں شاعروں  
 نے اپنا پورا زور طبع صرف کر دیا۔ لیکن نہ حسن کاشی کے ہفت بند کا جواب ہو سکا نہ  
 محشم کاشی کے مرثیے کا۔

محشم اور آذری کے مرثیوں کے متعلق میرا ایک قیاس ہے جس کو بیان کر دینا

۱۔ محشم کے ہفت بند کا جو بند اوپر نقل کیا گیا ہے اس کے آخری دو شعروں کا پہلا مصرع تقریباً ایک ہی ہے  
 یہ کثابت کی غلطی ہے۔ مگر اس ہفت بند کا کوئی دوسرا نسخہ دستیاب نہ ہوا اس لئے اس غلطی کی تصحیح نہ ہو سکی۔



ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فخر الدین علاؤ الدولہ عرب شاہ رئیس ہمدان کو آخری سلجوقی بادشاہ  
 طغرل بن ارسلان نے قتل کروا دیا سلجوقی خاندان کی تاریخ راحت الصدور کے مصنف محمد  
 بن علی بن سلیمان راوندی نے مقتول کا مرثیہ کہا، جو اسی کتاب میں شامل ہے۔ یہ کتاب ۵۹۹ھ  
 میں تالیف ہوئی تھی۔ راوندی کا مرثیہ ترکیب بند ہے۔ اس کا پہلا بند یہ ہے :-

آہ این چه محنت است که اندر جهان قنای  
 آہ این چه واقعت که از ناگهان فتاد  
 این دیدہ چیست گوئی کہ دیدہ خون بر خیت  
 وین غصہ از چه درد دل پیسرجوان قتاد  
 خورشید تیرہ گشت ہمیش محنت رسید  
 مرزور و روئے گشت و چین ناتوان قتاد  
 بر جان مصیبتی است کہ دل را کباب کرد  
 بردل ہم از غیبت کہ چندین فغان قتاد  
 دانی ز چیست این ہمہ آوازہ بدست  
 کز رفتن عرب شہ شاہ زمان قتاد  
 اے دیدہ خون گری کہ شہ فخر دین نماند  
 آن سرور زمانہ و شاہ زمین نماند  
 تیسرے بند کی آخری بیت یہ ہے :-

نور دو چشم حیدر و سردار اہلبیت  
 خورشید فاطمہ سر سالار اہلبیت

چوتھے بند کے ابتدائی دو شعر یہ ہیں :-

اے چرخِ ددِ ن ز آلِ پمیر چہ خواستی  
 وز خاندانِ حیدر و صفدر چہ خواستی  
 در کر بلا کمین بکشو دی تو بر حسین  
 اور اگر فتنہ بودی و دیگر چہ خواستی  
 راوندی، آذری اور محتشم مینون کے مرثیے ترکیب بند ہیں، تینوں کی ہر ایک

ہے، راوندی کے پہلے بند اور مختتم کے آٹھویں بند کا قافیہ اور ردیف یکساں ہے، راوندی اور مختتم کے مطلعے ایک ہی انداز کے ہیں۔ راوندی کے مرثیے میں واقعہ کر بلا اور شہادت امام حسین کا ذکر بھی ہے۔ ان سب باتوں سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ آذری نے راوندی کے مرثیے کو، اور مختتم نے آذری کے مرثیے کو اپنے لئے نمونہ قرار دیا۔ افسوس ہے کہ آذری کا مرثیہ اب تک مجھے دستیاب نہیں ہوا۔ ورنہ یہ قیاس غالباً یقین سے بدل جاتا۔

مختتم کے بعد ایران میں جس شاعر نے مرثیہ گوئی میں سب سے زیادہ شہرت حاصل کی وہ ملا مقبل ہیں۔ تعجب ہے کہ ان کے مرثیے جس قدر مشہور ہیں اسی قدر ان کے حالات مستور ہیں۔ تاریخ ادبیات ایران کے زبردست ماہر پروفیسر براون نے بھی حالات مقبل سے کامل ناواقفیت کا اعتراف کیا ہے۔ فارسی شعرا کے جتنے تذکرے مجھے دستیاب ہوئے ان میں سے کسی میں مقبل کا حال درج نہیں ہے۔ تذکرہ خزائن عامرہ میں محمد افضل ثابت الہ آبادی کے حال میں صنفاً مقبل کا ذکر آگیا ہے مصنف تذکرہ نے لکھا ہے کہ ثابت الہ آبادی نے ”مقبل صفائی“ کے مشہور واقعات کے طرز میں واقعات کر بلا نظم کئے ہیں۔ اسی سلسلے میں مقبل کے متعلق بھی اتنا لکھ دیا ہے کہ:-

”مقبل در عہد سلطان حسین میرزائے صفوی اعتبار سے داشت و در فرت افتا

متواری بسری برد - در عصر نادر شاہ ہند آمد - و در گجرات نزد مومن خان  
ناظم آغا می گزرائید - و ہونجا در سنہ سبع و خمین و مائتہ و الف در گزشت“

یعنی مقبل سلطان حسین میرزا صفوی کے عہد میں باغرت تھے۔ افغانوں کے عارضی تسلط کے

۱۔ تاریخ ادبیات ایران زبان انگریزی جلد چہارم صفحہ ۱۹۳

۲۔ خزائن عامرہ - مطبع نوکشتور، کانپور ۱۹۰۰ء صفحہ ۱۷۳

زمانے میں پوشیدہ طور پر زندگی بسر کرتے تھے۔ نادر شاہ کے عہد میں ہندوستان آئے۔ اور گجرات کے ناظم مومن خان کے پاس رہنے لگے اور وہیں ۱۱۵۷ھ میں انتقال کیا۔ اور کتاب حزن المؤمنین میں لکھا ہے کہ ملا مقبل کا نام محمد شیخ تھا۔ وہ عنفوان شباب میں بڑے ظریف آدمی تھے۔ ایک مرتبہ محرم کے زمانے میں ایک گروہ عزائے امام حسین میں روزنا اور ماتم کرتا ہوا نکلا۔ تلا بھی اُس جماعت میں شامل ہو گیا۔ اور تسمیہ کی راہ سے ایک نظم پڑھی، جس سے اُس گروہ کے لوگوں کا دل دکھا۔ اُس کے کچھ ہی دن بعد ملا مرض جذام میں مبتلا ہو گیا۔ اور یہ حالت ہو گئی کہ لوگ اس کی قربت سے پرہیز کرنے لگے۔ وہ لوگوں کی نگاہ سے پوشیدہ رہنے کے لئے ایک حجام کی بھٹی میں پڑا رہتا تھا۔ ایک دن ایک خرابے میں دل شکستہ بیٹھا ہوا تھا کہ شیعوں کا ایک گروہ ماتم کرتا ہوا اور یہ نوحہ پڑھتا ہوا گزرا :-

چہ کر بلاست امروز - چہ پُر بلاست امروز

سر حسینِ مظلوم - از تن جداست امروز

ملا یہ دیکھ کر بہت متاثر ہوا اور رویا اور اُسی وقت یہ نوحہ کہا :-

روز عزاست امروز - جان در بلاست امروز

افغان و شورِ شر - در کر بلاست امروز

اُسی رات کو پیغمبر خدا کو خواب میں دیکھا کہ ملا پر بڑی نوازش فرمائی۔ اُس کا قصہ معاف کیا اور مقبل کا خطاب عنایت فرمایا۔ اُس دن سے مقبل نے واقعات کر بلا لکھنا شروع کر دیا۔ اسی کتاب میں مقبل کی زبانی بیان کیا گیا ہے کہ میں نے واقعہ شہادت امام حسین شب جمعہ تمام کیا۔ اور اس کو پڑھ پڑھ کر خوب رویا۔ روتے روتے سو گیا۔

خواب میں دیکھا کہ میں روضہ امام حسینؑ میں ہوں۔ حضرت رسول اکرمؐ بھی تشریف فرما ہیں۔ آپ نے محشم سے فرمایا کہ یہ شب جمعہ ہے۔ تم منبر پر جاؤ اور مصائب حسینؑ بیان کرو۔ محشم نے تعمیل حکم کی اور اپنے مشہور مرثیے کے چند شعر پڑھے۔ جب محشم مرثیہ پڑھ چکے تو حضرت نے اُن کو ایک خلعت عطا فرمایا۔ یہ دیکھ کر مجھ کو افسوس ہوا کہ شاید میرے لشعرا حضرت نے قبول نہیں فرمائے۔ ورنہ میری طرف بھی التفات فرماتے اور مرثیہ پڑھنے کا حکم دیتے۔ یہ خیال دل میں آیا ہی تھا کہ ایک حوریہ نے حفرت سے عرض کیا کہ جناب فاطمہؑ التماس کرتی ہیں کہ تقبل سے فرمائیے کہ وہ مصائب حسینؑ میں سے کوئی 'واقہ' پڑھے۔ پس حضرت نے مجھ کو حکم دیا اور میں نے منبر کے پہلے زینے پر کھڑے ہو کر یہ مرثیہ پڑھنا شروع کیا :-

روایت است کہ چون تنگ شد برامیدان      فنا د از حرکت ذوالجناح و از جولان  
 نہ سید الشہداء جب دال طاقت داشت      نہ ذوالجناح و اگر تاب استقامت داشت  
 کشید باز رکاب آن حلاصہ ایجاد      برنگ پر تو غور شید بر زمین افتاد  
 بلند مرتبہ شاہی رسید ز زمین افتاد      اگر غلط ننگم عرش بر زمین افتاد  
 جو نبی اس بیت پر پہنچا ایک شخص نے مجھ کو اشارہ کیا کہ منبر پر سے اُتر آؤ۔ جناب فاطمہؑ بیہوش ہو گئی ہیں۔ میں اُتر آیا۔ دیکھا امام حسینؑ کی ضریح مبارک کا دروازہ کھلا اور ایک جلیل القدر شخص اُس ضریح سے نکلا جس کے جسم پر بے شمار زخم لگے ہوئے تھے اُس نے مجھ کو ایک خلعت فاخرہ عطا کیا۔ میں نے عرض کیا میں آپ پر فدا ہوں آپ کون ہیں۔ جواب دیا :-

حُسنم کہ دوش نبی بود جہاںم      فرستاد خلعت خدا از برائیم

یہ بیان زیادہ تر عقائد سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے متعلق کسی بحث کی نہ ضرورت ہے نہ گنجائش۔

خزانہ عامرہ اور حزن المؤمنین کے بعض بیانات کی تائید مقبل کے کلام سے ہوتی ہے۔ حزن المؤمنین میں ان کا نام محمد شیخا بتایا گیا ہے۔ اس کی تصدیق مقبل کے اس شعر سے ہوتی ہے :-

چنین بہ مقبل شیخا صریح شد نصریح

کہ از سعید سیب روایت صریح

خزانہ عامرہ میں مقبل کو اصفہانی لکھا ہے مقبل نے اس شعر میں اصفہان کا نام لیا ہے :-

بچشم مردم این شهر بکہ ارز انم

سیاہ روئے ترا از مردم صفت انم

ایرانی شعرا کا اپنے اہل وطن کی مذمت کرنا کوئی عجیب بات نہیں ہے۔ خاقانی شروانی اپنے وطن اور اہل وطن کے متعلق کہتا ہے :-

من جین وقت ونا اہلاں یزید وشمس

روزگارم جملہ عاشورا و شروان کر بلا

حزن المؤمنین میں لکھا ہے کہ 'مقبل' رسول خدا کا عطا کیا ہوا خطاب ہے۔

۱۔ اپنے وطن کی مذمت کرنا ایرانی شعرا کے لئے کوئی نئی بات نہیں ہے۔ خاقانی شروانی کہتا ہے :-

من حسین وقت ونا اہلاں یزید وشمس  
روزگارم جملہ عاشورا و شروان کر بلا

لاحسن کاشی آملی کہتے ہیں :-

کہ لائے من شدائل زاکم نان من در او  
تنگ تر ز آب است کان بدال جند کردہ

ایسی مثالیں اور شاعروں کے یہاں سے بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔

مگر خود مقبل کا قول ہے۔ کہ اُن کو یہ خطاب امام حسین سے ملا تھا :-

خطاب مقبلی از شاہ تشہ لب ارم      پے خلاصی خود بے گمان سبب ارم  
علی الخصوص کہ این روسیاء سر دیش      کہ شاہ تشہ لبش خواندہ است قبل پیش

خزانہ عامرہ کے بیان کے مطابق مقبل سلطان حسین میرزا صفوی کے عہد میں تھے اور افغانوں کے تسلط کے زمانے میں پوشیدہ طور پر زندگی بسر کرتے تھے۔ اس بیان کی تصدیق مقبل کے ہفت بند کے مندرجہ ذیل شعروں سے ہوتی ہے :-

عالے از ظلم و دست انداز افغان شد خرا      خاصہ این کشور کہ ویران گشت ایران شما  
انچہ از باد مخالف غرق شد در بحر ظلم      کشتی ناموس نام دوستداران شما  
این ظلم و گشت از مستوفیان زیر و زبر      آخر این ویرانہ سکنائے محبان شما  
مقبلیت در صورت آزاد است و در معنی اسیر      گر تہ کار است اما از عنایان شما  
گرچہ سلمان ابو ذریست اما سالہ است      ذاکر شاہ شہید است و ثنا خوان شما

بایدش مضمون چو اخلاص تو در جان داشتن

شاعرے بنگرے باید شعر نہیان داشتن

افغانوں کا تسلط ایک بلائے عظیم تھی جو شاہ حسین صفوی کے عہد میں ایران پر نازل ہوئی۔ اور جس میں ایران ۱۷۲۲ء سے ۱۷۳۰ء تک مبتلا رہا۔ اس مدت میں قتل و غارت، قحط و وبا، کوئی مصیبت ایسی نہ تھی جو ایرانیوں پر، بالخصوص اہل اصفہان پر، نہ پڑی ہو۔ ایک ایک ہتھے میں کئی کئی ہزار سپاہی مارے گئے، کئی کئی سو امیر اور شریف بے سبب قتل کئے گئے۔ شاہی خاندان کے لوگ چن چن کر تہ تیغ کئے

۱۔ یہ ہفت بند حسن کاشی کے مشہور ہفت بند کے جواب میں کہا گیا ہے۔ اور فارسی مرثیوں کے ایک خط قلمی مجرمے میں شامل ہے جو راکم کے کتب خانے میں موجود ہے۔ جو شریان نقل کئے گئے ہیں وہ اس نظم کے آخری بند سے لئے گئے ہیں ۔

گئے، شاہی خزانہ لوٹا گیا۔ شہر تباہ کئے گئے۔ جو ان عورتیں خراج میں حاصل کی گئیں۔  
 آخر آٹھ برس کے بعد نادر قلی (جو بعد کو نادر شاہ ہو گیا) کی کوششوں سے ۱۷۳۷ء میں یہ  
 بلا ایران کے سر سے دور ہوئی، مقبل نے اپنے ایک مرثیے میں ان مصیبتوں کا کچھ تذکرہ  
 کیا ہے :-

کہ ماگروہ کہ درخت ایم و آزاریم      ز خادمانِ در اہل بیت مختاریم  
 مخالفانِ ہمہ در کا طعنہ اندبا      عجب غم است بعالمِ شہادت اعدا  
 بسا نجیب کہ از ظلم دستگیر شدند      بسا عزیز کہ بر کامران اسیر شدند  
 بسا زنانِ مسلمان کہ کافرانِ دورنگ      فروختند با قسطنطنیہ و بلادِ شہرِ رنگ  
 بقیہ کہ بجا ماندہ اند اے غفار      بخشش شان بسر نازنینِ ہشت و چہار  
 خزانہ عامرہ میں لکھا ہے کہ مقبل نادر شاہ کے زمانے میں ہندوستان آئے۔ وہ  
 ایک مرثیے میں عالمِ غربت کا ذکر اس طرح کرتے ہیں :-

شہا منم کہ بہ تلقینِ نفس کا فرکیش      ز ملکِ خویش جدا گشتہ ام بصد تشویش  
 فتادہ ام بغریبی بچنگِ حرصِ اسیر      ز روئے لطفِ ترحمِ نادر دستم گیر  
 از این دیار بسوئے وطنِ روانم کن      خلاص از غم و دردِ سداقِ جانم کن  
 مقبل کو اپنے وطن جانے کی تمنا تھی مگر ان کی یہ تمنا پوری نہ ہوئی اور ان کا انتقال  
 گجرات میں ۱۱۵۷ھ (۱۷۴۴ء) میں ہوا۔

حزنِ المومنین میں مقبل کا خواب میں امام حسین کو دیکھنا بیان کیا گیا ہے۔ ان  
 کے ایک مرثیے کے مندرجہ ذیل اشعار سے اس کی تصدیق ہوتی ہے :-

شہا شے کہ رخت زائز گاہم کرد پناہ مرحمت مرحمت پناہم کرد  
 بخواب تا کہ ترا دیدہ است دیدہ من شدہ است دیدہ من روشنی دیدہ من  
 نہاد شوق امام بعرض مطلب خویش ہزار مرتبہ ہر لحظہ میں گزم لب خویش  
 در آرزوئے تو پیوستہ ماندہ ام در خواہ تو جہ کن و یکبار دیگر م در باب  
 ایک مرثیے میں کہتے ہیں کہ مجھ کو غم حسین میں رونے کے لئے مان باپ نے  
 پالا ہے۔ یہ رونا بھی میری گھٹی میں پڑا ہے۔ آل رسول کا غم میرا کام ہے۔ اپنی  
 اولاد کو بھی وصیت کی ہے کہ حشر تک امام حسین کی عزاداری کرتی رہے :-

برائے لوح مرا پروردہ است پدر زگر یہ شیر بن دادہ دایہ و مادہ  
 فغان نالہ وصیت زوالدین من است ادائے تعزیر زوالدین من است  
 ہمیں وصیت من نیز نہست با اولاد کہ داو تعزیر تار و زحشر باید داد  
 غرض کہ ماتم آل رسول کار من است گواہ دعویٰ من چشم اشکبار من است

ایک دوسرے مرثیے میں کہتے ہیں کہ میں ساری عمر غم حسین میں روتا رہا بن عزاداری  
 کے لئے بنایا گیا ہوں۔ میری جوانی امام حسین کی خدمت کرنے میں صرف ہوئی ہے۔

منم کہ پیر غلام گناہ کار تو ام ہمیشہ گریہ کنان تعزیر شاعر تو ام  
 مرا برائے عزاداری تو ساختہ اند خدا و خلق غلام تو ام شناختہ اند  
 بشغل خدمت تو صرف شد جوانی من بماتم تو بسر رفت زندگانی من  
 امید من بہ تو اے سرور شہیدان است غلام پیر چو شد سخی احسان است

مقبل اوروں کو بھی یہی مشورہ دیتے ہیں کہ سوا عزاداری کے کوئی کام اور سوا واقعات  
 کر بلا کے کوئی کلام نہ کرو۔



بغیر تعزیر کار سے جہانیاں نہ کنید  
بجز وقائع کرب و بلا بیان نہ کنید

ہفت بند مقبل کے مندرجہ ذیل شعروں سے معلوم ہوتا ہے کہ مقبل محض  
مرثیہ گو نہ تھے بلکہ مرثیہ خوان بھی تھے۔ اور شاید مرثیہ خوانی ہی اُن کا پیشہ تھا۔  
مقبلیت در صورت آزاد است و در معنی ایک گرتہ کار است اما از غلامان شماس  
گر چہ سلمان ابو ذر نیست اما سالہاست ذا کر شاہ شہید است و ثنا خوان شماس  
اشعار ذیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مقبل کو کربلا کی زیارت کی بڑی تمنا تھی :-  
تو اشس نجات بفراے از رہ احسان بہ کربلائے معلیٰ ز رحمت برسان

بن نگہ کہ من از دوری تو در تعجبم      زراہ بندہ نوازی بہ کربلا طہلم

امان ز ورطہ پر غصہ گناہ شدہ      بکربلائے خود از رحمت پناہ شدہ

بکربلائے تو آمادہ شتافتن است      نشستہ منتظر وقت یافتن است  
ذیل کے شعروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی یہ تمنا پوری بھی ہو گئی تھی :-  
مقبل تو غم مخور کہ رسیدی بکربلا      اکنون ترا قرین اجابت دعا رسید

بکربلائے تو سالے کہ میہمان بوم      در آستانہ تو از مجاوران بودم  
مقبل کو ایک مرتبہ کربلا کی زیارت نصیب تو ہو گئی مگر دل میں اشتیاق باقی ہی رہا -

وہ امام حسینؑ سے درخواست کرتے ہیں کہ  
زلطف باروگر کر بلا نصیبش کن  
ز آشنا و رفیق دطن غریبش کن

ایک مرثیہ جو قبل نے غالباً گربلائے معلیٰ میں کہا تھا اُس کے آخری چند شعر ذیل میں نقل کئے جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مقبل مستقل قیام کرنے کے ارادے سے کربلا گئے تھے۔ مگر وہاں اُن کی کچھ قدر نہ ہوئی اور قیام کی کوئی صورت نہ نکلی تو کربلا سے مشہد مقدس کے سفر کا تہیہ کیا اور باقی عمر وہیں بسر کرنے اور وہیں دفن ہونے کا ارادہ کر لیا۔ خدا خانے وہ مشہد پہنچ سکے یا نہیں۔ بہر حال اتنا تو معلوم ہی ہے کہ اُن کی عمر کا آخری حصہ ہندوستان میں گزرا۔ اور یہیں اُن کا انتقال ہوا۔

شہانم کہ ز روئے یقین غلام تو ام	بمقبلی تو دروہ سر نیک نام تو ام
بچشم مردم این شہر سکہ ارزانم	سیاہ روئے تر از مردم صفایانم
اگر بمرتبہ نالائق دیار تو ام	غلام تعزیریہ دار گناہگار تو ام
بکر بلائے تو اے آفتاب اور من	بدفن آمدہ بودم نشد میسر من
بر آستان تو کز بہر مدغم جانست	امید وارم و این آرزوے بچانست
مرا بمشہد شاہ رضا مرخص کن	پئے تدفن من طوس را شخص کن
امید من بسوئے مشہد امام رضا است	من و طواف رضا و رضا رضاے خدا است

ایک دوسرے مرثیے کے اشعار ذیل سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مقبل جب کربلا پہنچے تو اپنی بقیہ عمر وہیں صرف کرنا چاہتے تھے اور وہیں کی خاک کا پیوند ہو کر گناہوں سے نجات پانے کی امید رکھتے تھے۔ مگر اُن کی یہ دیرینہ آرزو پوری نہ ہوئی :-

منم کہ مقبل و ناقابل جناب توام ہمیشہ منتظر طعنے بحجاب توام  
 بکر بلائے تو سائے کہ میمان بودم و آشیانہ تو از مجاوران بودم  
 بکر بلائے تو سگ ویدم و خند دارم چرا کہ من ہمیں منزلت رسد دارم  
 خصوص پیر سگے ویدم و دیر شدم باین امید و باین چشمداشت پیر شدم  
 بہ کر بلائے تو گر بعد مرگ خاک شوم باین وسیلہ مگر از گناہ پاک شوم  
 نہ کہ دفعہ بحال من آدمیت من رسد مگر بمداوائے من سگیت من  
 مقبل نے اپنے مرثیے زیادہ تر مثنوی کی شکل میں اور ایک مخصوص بحر میں  
 کہے ہیں ۔ اور ان کے عنوان اس طرح کے قرار دئے ہیں :-

واقعہ شہادت حضرت فاطمہ زہرا ،

واقعہ شہادت حضرت امیر المومنین ،

واقعہ وواع حضرت سید الشہداء ..... از مدینہ ،

واقعہ نزول حضرت امام حسین بہ بیت اللہ و روانہ شدن بہ کر بلائے معلیٰ ،

واقعہ شہادت حضرت شاہزادہ قاسم ،

واقعہ وصیت حضرت سید الشہداء ..... و تشریف برون بمیدان و فائز

شدن بہ سلوٰت شہادت .....

واقعہ رفتن اہلبیت بکوفہ و کلام کردن ضعیفہ مومنہ بحضرت زینب .....

واقعہ مراجعت نمودن حضرت امام زین العابدین بکر بلا از شام .....

انہیں عنوانوں کی بنا پر مقبل کے مرثیے واقعات کہلاتے ہیں۔ مقبل نے اپنے

بعض مرثیوں میں 'واقعہ' یا 'واقعات' کا لفظ استعمال کیا ہے مگر اس سے

کوئی خاص نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔ مثلاً  
کسے کہ مقبل اوشد چرا بود ابتر برائے واقعہ اوشادہ ام دستہ

چوناقلاں سخن شرح عنسم حکایت کرد زواقعات جگر تشنگان روایت کرد  
مقبل کے 'واقعات' فارسی مرثیوں کے قلمی مجموعہ میں بالعموم ملتے ہیں۔  
ایسے دو مجموعے میرے کتب خانے میں بھی ہیں۔ ایک میں مقبل کے بیس واقعات  
اور دوسرے میں مقبل کی صرف پانچ نظمیں ہیں، جو بعض حیثیتوں سے بہت اہمیت  
رکھتی ہیں۔ ان نظموں کا ذکر آگے چل کر کیا جائیگا۔ قلمی بیاضوں کے علاوہ فارسی مرثیوں  
کا ایک مجموعہ مطبع نو لکھنؤ میں ۱۳۰۷ھ (۱۸۹۰ء) میں چھپا تھا۔ اس مجموعے  
میں مقبل کے ۱۹ واقعات شامل ہیں، یہ مجموعہ مراٹھی حاجی نواب محمد تقی علی حسن  
کر بلائی بنیرہ نواب شجاع الدولہ بہادر فرمائروائے اودھ نے مرتب کیا تھا۔ انہیں  
نواب صاحب نے مقبل کے دو واقعے جو بقول اُن کے مطبع نو لکھنؤ کے کا پڑاؤ  
نے تعصب مذہبی کے سبب نکال ڈالے تھے علیحدہ مطبع شوکت جعفری لکھنؤ میں  
چھپوا دئے تھے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مقبل نے 'واقعات' کے سوا اور کچھ نہیں  
لکھا۔ اس میں شک نہیں کہ ان کے صرف 'واقعات' ہی مشہور ہوئے اور وہی قلمی  
بیاضوں میں ملتے بھی ہیں۔ لیکن میرے پاس ایک قلمی مجموعہ مراٹھی میں مقبل کی پانچ  
نظمیں ایسی موجود ہیں جو شکل یا موضوع یا دونوں کے اعتبار سے اُن کے 'واقعات'  
سے الگ ہیں۔ ان میں کی پہلی نظم اس شعر کا ایک مرثیہ مثنوی کی شکل کا ہے۔

اس کا عنوان کاتب نے ”مرثیہ مقبل“ قرار دیا ہے۔ اس کا مطلع یہ ہے :-

یارانِ نظر بواقعہ کر بلا کنبہ

یاد از شکستہ حالی آلِ عبا کنبہ

اس مرثیے میں اور واقعات، مین خاص فرق وزن عروضی کا ہے مقبل کے واقعات بحر محبت مخبون مقصور یا مخدوف میں ہیں + یعنی ان کا وزن یہ ہے :-

مفاعِلن فَعَلاتِن مفاعِلن فَعَلان یا فَعَلن

غالباً اسی نمایان فرق کی وجہ سے کاتب نے اس مرثیے کو ’واقعہ‘ نہیں کہا، حالانکہ لفظ ’واقعہ‘ اس کے مطلع میں موجود بھی ہے۔ یہ مرثیہ ایک دوسرے قلمی مجموعے میں بھی شامل ہے۔

دوسری نظم کا عنوان ”مرثیہ ہفت کو اکب“ ہے یہ بارہ بندوں کا ایک ترجیع بند ہے۔ ہر بند میں ترجیع کا شعر ۶ کر شعر ہیں۔ اس نظم میں مصنف نے مختلف چیزوں کو خطاب کر کے امام حسین کا غم کرنے کی تاکید کی ہے۔ دوسرے بند سے آٹھویں بند تک ہر بند میں سات سیاروں میں سے ایک ایک کو مخاطب کیا ہے اسی بنا پر اس مرثیے کا نام ’مرثیہ ہفت کو اکب‘ رکھا گیا ہے۔ اس مرثیے کا پہلا بند یہ ہے :-

لے نالہ در این تغزیتھیل اثر کن	آہ جگر سوختہ را نیز خبہر کن
لے آتش آہ جگر سوختہ خبیز	چون شعلہ جوالہ جہان پُر ز شہر کن
لے دل تو ہم از تغزیہ آلِ ممبہر	یک قطرہ خون گرد دوسرا ز دیدہ ہر کن
لے دیدہ مرثک تو چرازنگ ندارد	در یوزہ اشکے ز سویدائے جگر کن

اے شہید اگر پیرو اولادِ رسولی      درِ فقرت شاہِ شہدا خاکِ بسر کن

این وردِ زبان ساز در این ماہِ محرم

با نالہ و سہر یاد کہ مظلومِ حسینم

تیسری نظم ایک مناجات ہے۔ اس میں کل دس شعر ہیں، جن میں سے تین درج ذیل

ہیں :-

اے سوئے درگمہ تو راہِ ہمہ      بکفِ بخششت نگاہِ ہمہ

غمِ زید خواہی حنائی نیست      چونکہ ہستی تو خیر خواہِ ہمہ

لطف کن بیشتر بمن کہ بود      گنہم ہمیش از گناہِ ہمہ

چوتھی نظم ۱۲ اشعر کی ایک نعت ہے۔ ابتدائی دو شعر یہ ہیں :-

اے بر اندازِ جہاں تو رسول اللہی      منصبِ خاص جنابِ توحیبِ اللہی

قامتِ رتبہ جہاں تو بجدیتِ رسا      کہ کند خلعتِ معراج بر آن کوتاہی

پانچویں نظم جو اس مجموعے میں مقبل کی آخری نظم ہے حضرت علی کی مدح میں ایک ہفت

بند ہے۔ یہ ملاحسن کاشی کے مشہور ہفت بند کے جواب میں کہا گیا ہے۔ اس کی کج

دہی ہے، ہر بند کا قافیہ وردیف وہی ہے، بندوں میں شعروں کی تعداد وہی ہے

ان کے علاوہ اور بہت سے تفصیلات میں بھی بہت مشابہت ہے۔ اس سے صاف

ظاہر ہوتا ہے کہ اپنا ہفت بند کتنے وقت مقبل نے کاشی کا ہفت بند اپنے سامنے

رکھ لیا تھا۔ ذیل میں ہفت بند مقبل کا پہلا بند نقل کیا جاتا ہے :-

اسلام اے اشرفِ خلقِ الٰہ العالمین      قبلہ امِ القرٰی تکبیرۃ الاحرام دین

اسمِ عظم، عقلِ کل، مالکِ قلوبِ دُجان      آیہ رحمت، امامِ دین، امیرِ المؤمنین

مسند آرائے خلافت، آفتاب کائنات  
قاسم اوراق از عمار زقنای نفقون  
انبیاء و اوصیاء را در حقیقت چون الف  
نشی دیوانی سفت مالک یوم الحساب  
مرغ دست آموز باغ دانشت روح القدس  
خج و دغل مشرق و مغرب بغر و مهر و ماه  
حق کلام خویش از نام تو بر کسی نشا  
انجمنی آید از اسم اعظم پروردگار  
محضر کرد بیان را از تو تحریر و سجل  
در ہوائے جستجویت چرخ یک ہیودہ گرد  
قرۃ العین ملائک عرش را کرسی نشین  
ساقی انہار خمر لک لا للشاربین  
ہم بہ معنی اولین و ہم بصورت آخرین  
شاہد فضل و کمال ترحمۃ للعالمین  
طفل اسجد خوان بمکتب خانہ اتروح الامین  
می زند از نسخہ امرت کرامت کاتبین  
شد ازین معنی علی با آیتہ الکرسی ترین  
از علی می آید آن بامعجزات مقربین  
خاتم پیغمبران را نام تو نقش نگین  
در فضائے اقتدارت خضر یک صحرائین  
آنکہ از اسرار ذات کردگار آگاہ بود

واقف از اسرار ذاتش ہم رسول اللہ بود

ہم او پر کاشی اور محشم کے ہفت بندوں کے ابتدائی بند نقل کر چکے ہیں مقبل کا  
یہ بند ان بندوں کے مقابلے میں رکھ کر دیکھئے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مقبل  
اگرچہ کاشی کے برابر نہیں پہنچ سکے مگر محشم سے پیچھے نہیں رہے۔

میرے کتب خانے میں مرثی فارسی کا ایک اور قلمی مجموعہ ہے۔ اس میں مقبل کا  
ایک مرثیہ قصیدے کی شکل کا بھی موجود ہے۔ اس کے شروع اور آخر کے تین تین  
شعر درج ذیل ہیں :-

اے ماہ محرم بفلك خمیسہ دیا مسوخ شد از شعثہ اش این بیضا

اے دیدہ اگر ہست ترا نو بصیرت      خونِ ول خودیز درین ماتم عظم  
بنگر کہ چہ آمد بر آلِ محمد      در کرب و بلا از ستم دشمنی اعدا

ہر چند کہ مستغرق دریاے گناہیم      امید چنانست کہ در معرض مسدودا  
از بہر لب تشنہ سلطان شہیدان      سازی ہمہ را داخل فرو دس مغلّا  
یا شاخِ فروئے قیامت نظرے کن      از روئے کرمابہ سوئے مقبل شہدا

قصیدے کی شکل کا ایک مرثیہ مقبل کا اور بھی مشہور ہے۔ یہ مرثیہ ذیل میں ایک پرانی  
بیاض سے نقل کیا جاتا ہے۔ جو راقم کے کتب خانے میں موجود ہے :-

در کربلا چون آن شہ ہر دوسرا رسید      بر سلام با ادب اوّل فضا رسید  
یک گام بر نہاشت ز بے مہرئی فلک      اسپ حسین چونکہ بکرب و بلا رسید  
آسودگی نہ گشت میسر بر آن زمین      از چرخ بر حسین بلا بر بلا رسید  
یاران شدند قتل ہمہ رو بروئے او      فوہت کنوں بقاسم نو کتخدا رسید  
قصر زمرودی شدہ ماتم سرا حنلہ      پیش حسن چو قاسم گلگون قبا رسید  
کوثر باین سبب شدہ از شرم آب آب      عباس تشنہ لب چو زوار فنا رسید  
از نیزہ کہ سینہ اکبر فکار شد      آن نیزہ آہ جبرگ مصطفیٰ رسید  
بر خلق خشک اصغر نادان اے فلک      تیر قضا ز شکر اہل جفا رسید  
شہد از چشم منع نمودند آن زمان      در قتلگاہ چون خلف مرقضا رسید  
نشہ گفت چون بغیر شما در جہان زیم      از بہر ماجفائے چنین بر شما رسید



بہرِ جو گشت چو شبیر سرنگون در عینِ سجدہ خنجرِ کین از قضا رسید  
 بگر فلک جفا کہ ہمہ فوجِ اشقیبا اکنون برائے غارتِ ماتمِ مرا رسید  
 اشترکشان ز کرب و بلا آہِ نیم جان تا شہرِ شامِ آدمِ آلِ عباس رسید  
 در مجلسِ یزید ہمہ ہا گریستند چون سہرہ منہ دخترِ خیر النساء رسید  
 اہلِ مدینہ حشر نمودند آن زمان برروضہٴ رسولِ چوزینِ العباس رسید  
 مقبل تو عنہم مخور کہ رسیدی بہ کربلا

اکنون ترا قرینِ اجابت دعا رسید

مقبِل نے اس مرثیے میں نہایت اختصار کے ساتھ داخلہ کربلا سے واپسی مدینہ تک کے کل حالات بیان کر دئے ہیں۔ آخری شعر سے قیاس ہوتا ہے کہ مقبل نے یہ مرثیہ کربلا میں کہا تھا۔

ان نظموں کی موجودگی میں یہ کہنا غلط ہے کہ مقبل نے مرثیے کے سوا کچھ نہیں کہا اور یہ کہنا اور بھی غلط ہے کہ مقبل نے 'واقعات' کے سوا اور کچھ نہیں کہا۔

'واقعات' مقبل کا نمونہ دکھانے کے لئے ذیل میں اس واقعے کے چند شعر نقل کئے جاتے ہیں جس کے متعلق مقبل کا ایک خواب کتابِ حزن المؤمنین کے حوالے سے اوپر بیان کیا گیا ہے۔ ان شعروں کے بیچ بیچ سے بہت سے شعر حذف کر دئے گئے ہیں۔ پورے واقعے میں ۱۹۵ شعر ہیں۔ اور یہ واقعہ 'مطبع نوکشور' کے چھپے ہوئے فارسی مرثیوں کے مجموعے میں صفحہ ۱۰۹ سے شروع ہوتا ہے۔

محرم آمد و تجدید شد عزائے حسین رسید موسمِ طوفان بکربلائے حسین  
 روایت است کہ چون گشت عازمِ مدینان بارز وئے شہادتِ امامِ شہنشاہِ لبنان

مخدرات تمانے بہ نوحہ و ماتم  
 سکینے برہنگی سبقت از شب گرفت  
 دل شکستہ و اعضا بہ لرزہ چون سیما  
 براہ گلشن فرود گشتہ سفسفی  
 ز دوریت نہ بین من الیم خواہم بود  
 ترا گئے کہ تمنّا کم کجا جویم  
 بمن کسے ز تو دل گرم تر نخواہد بود  
 چو این حدیث شنید از سکینے شاہ شہید  
 خطاب کرد بسوئے سکینے آن سرور  
 غمین مباش کہ پروردگار باورست  
 رفاہ امت چارہ در مشقت ماست  
 بگفت گشت روان سوئے لشکر اعدا  
 روایت است کہ چون تنگ شد بر امید  
 ز سید الشہدابر ہدال طاقت داشت  
 روایت است کہ در پیکر شہ ذی جود  
 نبود بر سر آن تشنہ کام نغوارے  
 کسے کہ خون ز رخسار شست لاشک جاری بود  
 فتادہ بود بر این حال سبط پیغمبر  
 روان شدند بدنبال آن امام اُمم  
 دویدہ شاہ جگر تشنہ را رکاب گرفت  
 خطاب کرد بسوئے پدر چہ چشم پر آب  
 تو میروی و مرا نیست تاب بے پدری  
 تو چون شہید شدی من یتیم خواہم بود  
 پئے تلی خاطر پدر کرا گویم  
 ہزار دوست یکے چون پدر نخواہد بود  
 نم تلابہ داغ دلش بدیدہ رسید  
 بگریہ گفت کہ اے باغم آشنائے پدر  
 جناب حضرت زین العابدین است  
 غم شفاعت شان شریعت شہادت ماست  
 بدیدہ ہائے پر از آب سید الشہد  
 فتادہ از حرکت ذوالجناح وز جولان  
 نہ ذوالجناح دگر طاب استقامت داشت  
 ہزار و نہ صد پنجاہ و یک جراحات بود  
 نہ داشت جز بدن پارہ پارہ دلدارے  
 کسے کہ سوخت بآن زخمائے کاری بود  
 ستادہ بود با طراف آن صف لشکر

چو ابن سعد لعین دید حالت او را      طلب نمود ز لشکر شہادت او را  
 کسے قبول شہادت نہ کرد از لشکر      شد آن لعین متمکار عاجز و مضطر  
 چہ از حکایت شمر لعین کنم تفسیر      کہ ہست قصۂ آن رویاہ عالمگیر

---

# ہندوستان کی عربی تہذیب و تعلقہ علوم قرآنیہ

ڈاکٹر زبید احمد پروفیسر الہ آباد یونیورسٹی

ابتداءً اسلام سے آج تک جو ممالک کبھی نہ کبھی مسلمانوں کے قبضے میں چکے ہیں ان میں غالباً یورپی ترکی اور ہندوستان ہی (باستثناء سندھ، ملتان اور بلوچستان) ایسے دو ملک ہیں جن پر مسلم عربوں نے یا کسی عربی بولنے والی قوم نے حکومت نہیں کی غریب ہندوستان تو اپنے جغرافی محل وقوع کی بنا پر عربی تہذیب و تمدن اور عربی علوم و فنون کے اہم مرکزوں کے زیر اثر آنے کی ان سہولتوں سے بھی محروم رہا جو دیگر ممالک اسلامیہ مثلاً ایران اور توران کو مشرق میں اور شمالی افریقہ کو مغرب میں حاصل تھیں۔ سندھ اور ملتان پر عربوں نے حکومت کی مگر ان کے علمی و ذہنی کارناموں کے متعلق بہت ہی کم معلوم ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی تعداد غیر مسلموں کے مقابلے میں ہمیشہ بہت کم رہی، علاوہ بریں ہندوستان کے مسلمان یہاں کی ملکی زبانوں کی خدمت سے کس طرح بے نیاز ہو سکتے تھے۔ غرض ان دو وجوہ سے ہندوستان کی عربی پیداوار یہاں کی فارسی پیداوار کے مقابلے میں بہت کم ہے۔

لیکن ان تمام جغرافی و سیاسی موانع کے باوجود ہندی مسلمانوں نے عربی سے

بے اعتنائی نہیں کی اور وہ ایسا کر بھی کیونکر سکتے تھے جبکہ عربی اُن کی آسمانی مقدس کتاب کی زبان ہے اور یہی وہ زبان ہے جس کی بدولت علوم اسلامیہ کے خزانوں تک اُن کی رسائی ہو سکتی تھی۔

مگر ہندوستان کے پیدا کردہ عربی سرمایہ میں اُچھ اور جدت بہت کم پائی جاتی ہے جس کی ذمہ داری ہندوستان پر عائد نہیں ہوتی۔ بات یہ ہے کہ جس زمانے میں یہاں عربی تصانیف و تالیفات کا سلسلہ شروع ہوا یہ وہ زمانہ تھا جس کے کچھ ہی بعد دیگر بلاد اسلامیہ کی عام علمی جدوجہد کا عہد زریں ختم ہو گیا۔ اور کئی علوم عربیہ پختگی و ارتقا کی اس حد کو پہنچ گئے جس سے آگے مزید ترقی نہیں ہو سکتی تھی۔ مثلاً علوم دینیہ میں علم تفسیر، علم حدیث و علم فقہ وغیرہ اس قدر ترقی کر چکے تھے کہ مسلم نقطہ خیال سے مزید ترقی کی گنجائش باقی نہ تھی۔ دیگر شعبوں میں مثلاً فلسفہ، علم کلام، ریاضیات و طبیعیات وغیرہ میں ہمیشہ ترقی ہو سکتی ہے۔ لیکن ان علوم کی رفتار ترقی میں عام طور سے انحطاط پیدا ہو گیا تھا اور عام ذہنی جدوجہد محض حواشی و شروح تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ جب عربی علوم کے مرکزی مقامات میں تصنیف و تالیف کا یہ حال تھا تو ہندوستان ایسے دور و راز ملک کے ذہنی کارناموں میں اُچھ کی توقع کیونکر کی جاسکتی ہے ہاں دیگر ممالک اسلامیہ تو علوم عربیہ کی فصل بہار بھی دیکھ چکے تھے۔ لیکن ہندوستان میں عربی تصنیف و تالیف کا سلسلہ عربی تہذیب و تمدن کی خزانہ ہی سے شروع ہوا۔

ہندوستان میں مسلمانوں نے بہ زبان عربی تصنیف و تالیف کے ذریعے قرآنی علوم

کی جو خدمت کی ہے اس کا سطور ذیل میں دھندلا سا خاکہ ہدیہ ناظرین ہے۔

راقم الحروف عہد غزنوی سے لے کر ۱۸۵۷ء کے عہد تک کے ایسے ساٹھ سنیسٹ مصنفین و مؤلفین کے اسمائے گرامی جمع کر سکا ہے جنہوں نے علوم قرآنیہ پر عربی میں کوئی

نہ کوئی کتاب لکھی ہے۔ ان مصنفین کی عربی تصانیف و تالیفات کی تعداد اسی سے زیادہ ہے۔ ان میں سے مندرجہ ذیل پندرہ کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں :-

(الف) ان میں سے تین کتابیں تو قرآن کی عام تفسیریں ہیں ۳۰۰۰۰۰

(ب) چار ایسی تفاسیر ہیں جو کسی خاص نقطہ خیال سے لکھی گئی ہیں ۴۰۰۰

(ج) ایک تصنیف اصول تفسیر پر ہے ۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰

(د) دو تفسیریں محض صنعت لزوم مالا یلزم کی پابندی میں لکھی گئی ہیں ۲۰۰۰

(ک) تین کتابیں سابقہ تفسیروں کے حواشی ہیں ۳۰۰۰۰۰۰۰۰

(و) دو تصنیفیں قرآن شریف کے انڈیکس کے طور پر ہیں ۲۰۰۰۰۰

میزان ۱۵

## پہلی ذیل کی کتابیں یعنی تین عام تفسیریں

تین عام تفسیروں میں سے ایک کا نام تبصیر الرحمن و تیسیر المنان ہے جو عام طور سے تفسیر رحمانی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے۔ اس کے مصنف ملا علار الدین علی ابن احمد مہتمی المتوفی ۸۳۵ھ ہیں۔ ان تعلق قبیلہ نوائت سے تھا۔ جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ ان عربوں کی اولاد ہیں جو حجاج بن یوسف کے ظلم سے ہندوستان بھاگ آئے تھے۔ موصوف عالم باکمال تھے اور کئی تصانیف کے مالک۔ شافعی مذہب رکھتے تھے۔ ان کی دوسری تصنیف موسوم بہ 'فتیہ مخدومی' شافعی فقہ میں ہے۔ انھوں نے آیہ آلہ ذالک الکتاب لاریب فید

کے وجہ اعراب میں ایک رسالہ لکھا تھا جس میں اعراب کی ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ صورتیں قائم کیں۔ اس رسالہ کا کوئی نسخہ میری نظر سے نہیں گذرا۔ نہ معلوم دنیا کے پرے پر کیں موجود ہے یا نہیں۔ البتہ آزاد بلگرامی نے اپنی مشہور عربی تصنیف سحۃ المرجان میں اس کا اقتباس دیا ہے یا بجسبہ نقل کر دیا ہے۔ ہر لفظ کے کئی کئی وجہ اعراب بیان کئے ہیں جن کو باہم ضرب دینے سے مندرجہ بالا حیرت انگیز تعداد حاصل ہو جاتی ہے۔

یہ تفسیر بعینہ تفسیر جلالین کی طرح شرح مفرج کی ترکیب پر ہے۔ مگر جلالین سے زیادہ شرح اور جامع ہے تمام قرآنی قصص تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں اور آیات کا شان نزول بھی دج ہے اس کے علاوہ آیات کا باہمی ربط بھی دیا گیا ہے۔ فاضل مصنف نے دو خصوصیتیں اول سے آخر تک بالالتزام برقرار رکھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر سورہ کے آغاز میں سورہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں اور دوسرے یہ کہ صورت کے مضمون کے مطابق بسم اللہ کی تفسیر کرتے ہیں مثلاً سورہ ناس میں بسم اللہ کی تفسیر اس طرح ہے :-

بسم الله المتجلى باسمائه وصفاته وافعاله في الناس  
الرحمن بتكميله بعد اضافته نور الوجود عليه  
الرحيم بحفظه من شر ما فيه وشر ما خرج عنه  
قل اعوذ برب الفلق في بسم اللہ کی تفسیر اس طرح ہے :-  
بسم الله المتجلى بكمالاته في النور الفائق  
الرحمن باساعة ذلالت النور

الرحيم باعاذة من عاذبه من الشرور  
غرض ہر سورہ میں بسم اللہ کی تفسیر مضمون سورہ کے مطابق کرتے ہیں۔

دوسری تفسیر التفسیر المحمدی ہے جو شیخ محمد بن احمد میانجی بن نفیر گجراتی المتوفی ۹۸۲ھ کی تصنیف ہے۔ وہ ظاہری و باطنی دونوں قسم کے علموں کے جامع تھے فاضل مصنف نے جیسا کہ دیا چہ میں لکھا ہے، یہ تفسیر آیات کا باہمی ربط ظاہر کرنے کے لئے لکھی ہے۔ یہ تفسیر بہت مختصر ہے اور ہنوز شائع نہیں ہوئی۔ میں نے اس کا علمی نسخہ برلن کے کتب خانے میں دیکھا تھا۔

تیسری تفسیر تفسیر مظہری ہے جو پانی پت کے شہرہ آفاق قاضی ثناء اللہ المتوفی ۱۲۲۵ھ کی تصنیف امین ہے۔ قاضی صاحب حضرت مرزا مظہر جان جاناں کے مرید تھے۔ انہیں کے اسم گرامی پر اس تفسیر کا نام تفسیر مظہری رکھا ہے۔ قاضی صاحب اپنے عہد کے بڑے زبردست فقیہ تھے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی جو ان کے ہم عصر تھے ان کو بھیقی ہند، فرمایا کرتے تھے۔ ان کی مالابہ فارسی میں فقہ کی مشہور کتاب ہے۔ یہ تفسیر معانی بے بہا اور نکات عالیہ سے پُر ہے۔ کچھ اجزاء ہندوستان میں طبع ہو چکے ہیں۔

## ۲۔ وہ چار تفسیریں جو مختلف نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں

۱۔ ان میں سے ایک شئون المنزلات ہے جو علی متقی برہانپوری المتوفی ۹۶۳ھ کی تصنیف ہے۔ علی متقی اپنے وقت کے نہایت بزرگ اور عالم باعمل تھے آخری عمر میں ہجرت فرما کر مکہ معظمہ تشریف لے گئے تھے۔ آپ کئی ایک تصانیف کے مالک ہیں جن میں کنز العمال جو حدیث میں ہے اور حیدرآباد سے شائع ہو چکی ہے بہت مشہور ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی المتوفی ۱۰۵۲ھ جب حج کرنے تشریف لے گئے تو انھوں



نے علی متقی ہی کے خلیفہ سے استفادہ کیا تھا۔

اس تفسیر میں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے آیات قرآنیہ کے شئوں نزول صحیح اور معتبر حدیثوں سے مستنبط کئے ہیں۔ کہیں ادبی نکات بھی بیان کر جاتے ہیں۔ ہر آیت کی تفسیر نہیں کرتے بلکہ صرف انہیں آیات سے سروکار رکھتے ہیں جن کے شئوں نزول مزی ہیں۔ اس کے دو قلمی نسخے انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہیں۔

۲۔ دوسری کتاب اس ذیل کی ترجمۃ القرآن ہے جس کے مصنف شیخ محب اسد اللہ آبادی المتوفی ۱۵۸۰ھ ہیں۔ آپ حضرت فرید شکر گنج رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد میں ہیں جن کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ تک منہج ہوتا ہے، شیخ ایک زبردست عالم بھی تھے اور بلند پایہ صوفی بھی۔ تصوف میں ان پر محی الدین ابن عربی کے فلسفے کا رنگ غالب تھا۔ وہ اپنی تمام تصانیف میں زیادہ تر ابن عربی ہی کے فلسفے کی تشریح و توضیح کرتے ہیں اسی وجہ سے انہیں ہندوستان کا ابن عربی کہا جاتا ہے۔ الہ آباد میں ان کا مزار عام و خاص کی زیارت گاہ ہے۔ ان کی بہت سی تصانیف ہیں عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں۔

فاضل مصنف نے یہ تفسیر بالکل صوفیانہ نقطہ خیال سے اور خاص کر وحدۃ الوجود کے زاویہ نظر سے لکھی ہے۔ کئی باتوں میں علمائے ظاہری سے اختلاف رکھتے ہیں مثلاً فرعون کی بابت سورہ یونس کی اس آیت سے وجا و زنا بیسی اسرائیل البحر۔ . . . الخ سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ وہ آخر میں ایمان لے آیا تھا اس لئے وہ مومن مرا۔ افسوس ہے کہ یہ تفسیر نہ میری نظر سے گذری اور نہ اس کا کسی کتب خانے میں موجود و محفوظ ہونا پایا جاتا ہے۔ البتہ میں نے اس کا حاشیہ جو خود شیخ کا لکھا ہوا ہے اور ایک مستقل تصنیف ہے انڈیا آفس لائبریری میں دیکھا ہے۔

۳۔ تیسری تصنیف اس ذیل کی تفسیر احمدی ہے جس کا پورا نام التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الایات الشرعیہ ہے۔ اس کے مصنف ملا جیون المتوفی ۱۱۳۰ھ محتاج تعارف نہیں۔ اپنے وقت کے جید عالم تھے۔ ان کی دوسری تصنیف عربی 'نور الانوار' شرح المناہجی جو اصول فقہ میں ہے بہت مشہور ہے۔

یہ تفسیر احمدی تمام قرآن کی تفسیر نہیں ہے بلکہ صرف انہیں آیات کی ہے جن سے احکام شرعیہ مستنبط ہوتے ہیں۔ دیباچے میں لکھتے ہیں کہ کسی نے آج تک ایسی آیتوں کو جمع نہیں کیا جن سے احکام نکلتے ہوں۔ میں نے بچپن میں سنا تھا کہ امام غزالی نے اس قسم کی پانستھ آیات جمع کی ہیں مگر جب میں نے غزالی کی تصانیف کو ڈھونڈا تو معلوم ہوا کہ میں نے غلط سنا تھا۔ بالآخر میں نے خود یہ کام شروع کیا اور پانچ برس کی مدت میں ختم کر سکا اور چھ برس بعد نظر ثانی کی۔

ملا صاحب نے شروع میں ان تمام سورتوں کی فرست دی ہے جن سے احکام نکلتے ہیں اور جن سے نہیں نکلتے (خالیۃ عن الاحکام) ان کی بھی فرست دی ہے۔ وہ پہلی آیت جو اس ذیل کی ہے سورہ بقرہ کی یہ آیت ہے۔ هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً۔ اس آیت سے یہ حکم نکالا ہے کہ ان الاباحۃ اصل فی الاشیاء آخری پائے کی تمام آیتیں خالی عن الاحکام ہیں بجز سورہ کوثر کے جس سے حوض کوثر کا جوڑ استنباط کیا ہے۔

۴۔ چوتھی تصنیف فتح الخبیر بما لا ید من حفظہ فی علم التفسیر ہے جو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصنیف ہے۔ شاہ صاحب فی الواقع محتاج تعارف و تعریف نہیں۔ لو اب صدیق حسن صاحب نے کیا خوب کہا ہے کہ اگر شاہ صاحب ابتدائی دور میں

ہوتے تو اپنے وقت کے امام سمجھے جاتے۔ میں اوپر عرض کر آیا ہوں کہ ہندوستان کی تصنیف عربیہ میں پُرچ اور حدیث کی تلاش فضول ہے۔ لیکن اس رائے کا اطلاق تمام تصانیف ہند پر نہیں ہوتا۔ کچھ شاندار مستثنیات بھی ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب کی حجة البالغہ و حقیقت ایسی تصنیف ہے جس میں بڑی حد تک اور جملتی ہے۔

فتح الخبیر میں شاہ صاحب نے ان تمام احادیث کو جمع کر دیا ہے جن میں آیات قرآنیہ کی کچھ نہ کچھ تفسیر پائی جاتی ہے۔ سیوطی نے اپنی مشہور کتاب اقتان میں ایک باب باندھا ہے جس میں اس قسم کی اُن احادیث کا ذکر ہے جو عبد اسرار بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بوساطت ابن علی طلحہ اور ضحاک مروی ہیں۔ لیکن فتح الخبیر میں وہ تمام صحیح احادیث مذکور ہیں جو دوسرے اسناد سے بھی مروی ہیں۔ یہ کتاب شاہ صاحب کی ایک بڑی تصنیف الفوز الکبیر فی اصول التفسیر کا پانچواں باب ہے۔ اس کتاب کا ذکر آگے آئیگا۔ فتح الخبیر کی محدثانہ تفسیر کا نمونہ یہ ہے :-

إِنَّا اعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ - قَالَ الرَّسُولُ هُوَ نَهْرٌ - ان شانك  
عد و لك -

قل هو الله کے متعلق لکھا ہے - قال المشركون صف لنا ربك فانزل  
الله عليه قل هو الله احد -

اتقان اور اس کتاب میں یہ بھی فرق ہے کہ اول الذکر میں سلسلہ اسناد مذکور  
ہے اور فتح الخبیر میں نہیں -

۳۔ ادبی اور صنعتی تفسیریں یعنی وہ تفسیریں جو صنعت

## لِزُومِ مَالِیْلِزِم کی پابندی میں لکھی گئی ہیں

یہاں دو قابل ذکر ہیں :-

ایک سواطع الالہام ہے جو خاصی ضخیم کتاب ہے اور جسے علامہ فیضی نے صنعتِ مہملہ میں لکھا ہے فیضی فارسی شاعری میں تو بدیہ طو لے رکھتا ہی تھا لیکن عربی ادب پر بھی پورے طور سے قادر تھا۔ اس کی دوسری تصنیف عربی بھی اسی التزام کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ اس کا نام موارد الکلم و سلاک در الرحکم ہے۔ اس میں مذہبی مسئلے اور اخلاقی مقولے صنعتِ مہملہ میں درج ہیں۔

سواطع الالہام کے شرع میں ایک بسیط مقدمہ ہے موسوم بہ سواطع جو دو حصوں میں منقسم ہے۔ ایک حصے میں خود مصنف کا حال درج ہے اور دوسرے میں علوم قرآنیہ کا ذکر ہے۔ ہر ایک حصہ کئی کئی ٹکڑوں میں منقسم ہے اور ہر ٹکڑے کا نام ساطع رکھا ہے۔ چھوٹے سے چھوٹا ساطع ایک سطر کا ہے اور بڑے سے بڑا تیس چالیس سطور پر مشتمل ہے۔ طویل ترین ساطع مصنف نے اپنے باپ کی شان میں لکھا ہے۔ مقدمے کے آخر میں ایک نظم اُسی صنعت کی پابندی کے ساتھ ہے جس میں مصنف نے اپنی تصنیف کی تعریف کی ہے۔

فیضی آٹھ بھائی تھے۔ آٹھ نام یہ اور نواں نام والد کا۔ فیضی نے ان نووں ناموں کو حروفِ منقوط سے بچنے کے لئے معے اور لغز کے طور پر بیان کیا ہے۔ معے اور لغز میں یہ فرق ہے کہ معے کا مدلول ایک ہی ہوتا ہے اور حروف کے ایر پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔ لغز کا اطلاق مفہوم کے اشتباہ کے باعث کئی چیزوں پر ہو سکتا ہے۔ مصنف نے اپنے

اور ابو الفضل اور ابو النخیر کے ناموں کے مفہوموں کو لغز کے طور پر ادا کیا ہے۔ ان لغزوں کا اطلاق ان ناموں کے علاوہ دیگر ہم معنی الفاظ پر بھی ہو سکتا ہے۔ بقیہ چھ ناموں کو مصنف نے معموں میں ظاہر کیا ہے۔ راقم الحروف کو ان معموں کے حل کرنے میں کافی دماغ سوزی کرنی پڑی۔ ایک دو معے مع حل کے مثال کے طور پر ذیل میں عرض ہیں :-

۱۔ مبارک کے نام کا معہ۔ اساس العلم (یعنی لفظ علم کا آخری حرف) اصل الروح (یعنی لفظ 'روح' کے مترادف لفظ 'قلب' کا آخری حرف) مطلع الالہام (لفظ الہام کا پہلا حرف) راس الرؤس (یعنی رؤس کا پہلا حرف) امام الکرام (یعنی کرام کا پہلا حرف)

۲۔ ابو البرکات کا تہیہ :- والد عاد اصلہ اصل الروح مردم دور  
الاکر و مکرر ابد الدھر

لفظ 'والد' سے 'ابو' حاصل ہوا۔ اب 'برکات' باقی رہ جاتا ہے۔ جسے حاصل ہوتی ہے عاد اصلہ اصل الروح کہنے سے۔ روح کے معنی قلب کے اور 'قلب' کی اصل بینی آخری حرف ہے۔ عاد اصلہ اصل الروح سے یہ مراد کہ لفظ 'والد' کے ہم معنی لفظ 'ابو' کے آخر میں 'ب' لگاؤ۔ رکا حاصل ہوتا ہے 'مروم دور الاکر' کہنے سے۔ اس کے یہ معنی کہ 'اکر' کو الٹا کرو۔ اس سے 'رکا' حاصل ہوا۔ اب 'ت' باقی رہ جاتی ہے۔ یہ حاصل ہوتی ہے 'مکرر ابد الدھر' سے۔ لفظ 'دھر' کی ابد یا انتہا حرف 'ر' ہے اور اس کے عدد دو سو اور اس کا مکمل یعنی دو گنا چار سو جو حرف 'ت' کے عدد ہیں۔

مولانا شبلی نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ ایک دفعہ عرفی ابو الفضل کے پاس گیا و

کسی دماغی کاوش میں مبتلا تھا۔ دریافت کیا کہ کیا فکر درپیش ہے۔ ابو الفضل نے جواب دیا کہ بھائی صاحب کی تفسیر بے نقط کے مملہ دیباچہ میں والد کا نام لانا چاہتا ہوں۔ عربی نے کہا کہ یہ کیا مشکل ہے اپنے لب و لہجہ کے مطابق 'مارک' لکھ دو۔ اگر یہ قصہ صحیح ہے تو میرا خیال ہے کہ یہ گفتگو خود فیضی سے ہوئی نہ کہ ابو الفضل سے۔

ابو الفضل فیضی کو عام طور سے ملحد کہا جاتا ہے مگر اس تفسیر میں اوّل سے آخر تک کوئی بات الحاد کی نہیں ملتی۔ اہل سنت والجماعت کے صحیح عقائد کے مطابق یہ تفسیر لکھی گئی ہے۔

ادبی اہمیت کے علاوہ تفسیر کے نقطہ نظر سے سوانح الہام کو کوئی وقعت حاصل نہیں صنعت مملہ کی پابندی کی وجہ سے تفسیری جملے بہت مختصر ہیں بلکہ اکثر ہوا ہے کہ جہاں کہیں بلا ضرورت مضمون غیر منقوطہ الفاظ میں ادا ہوتا چلا گیا وہاں تو خالصے طول طویل فقرے ہیں اور جہاں یہ ممکن نہ ہوا۔ وہاں صرف ایک آدھ لفظ بڑھا کر ٹرڈیا گیا ہے۔ اختصار کے لحاظ سے یہ تفسیر جلالین کے ہم پلہ کہی جاسکتی ہے مگر مضمون اور افادہ یکے کے لحاظ سے دونوں میں کوئی نسبت نہیں۔

اس موقع پر ایک بات خاص طور سے قابل لحاظ ہے۔ غالباً ہندوستان کی فصاحت و صنعتگری، غنائی لفاظی اور تصنع آمیز طرز کے لئے بہت موافق ہے۔ ادب سنسکرت کے متعلق میں نے ماہرین فن سے سنا ہے کہ انتہائی درجے کی تصنع آمیز شان رکھتا ہے فارسی میں امیر خسرو کا طرز جہاں تک ثنویات کا تعلق ہے خاص کر قرآن السعیدین میں نہایت صنعتگرانہ اور تصنیعات سے پُر ہے۔ اعجاز خسروی تو بے راہ روی کی نمایاں ترین مثال ہے۔ ابو الفضل کا طرز خواہ اس کے رفعت کو لیجئے یا آئین گبری کو دیکھئے

اکثر و بیشتر تصنیح اور آورد سے پُر ہے۔ سنہر ظہوری، پنجر قحہ وغیرہ سب اسی قسم کی پیداوار ہیں۔ غری و صائب ایران کے رہنے والے تھے یہاں آکر یہاں کی فضا اور یہاں کے ماحول کی تاثیر سے محفوظ نہ رہ سکے۔ ان کا کلام جس قدر ہندوستان اور ترکی میں مقبول ہے خود ایران میں نہیں۔ مولانا محمد حسین آزاد نے مخد ان فارس میں کسی موقع پر کسی ایرانی نقاد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ شاعر شاعری کے لئے بہترین فطری استعداد رکھتے تھے مگر ہندوستان میں جا کر راہ سے بے راہ ہو گئے۔

غرض صنعت گری، تکلف و آورد ہندوستانی فضا کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اس ملک میں عربی کی اس قدر اشاعت و گرم بازاری نہیں ہوئی جس قدر فارسی کی ہوئی۔ مگر یہاں کی عربی پیداوار ہندوستانی ماحول کے اثرات سے کیونکر محفوظ رہ سکتی تھی۔ اور کچھ نہ سہی تو صنعت حملہ ہی میں تفسیر لکھ ڈالی گئی مشہور ہے لوگوں نے فیضی پر اعتراض کیا کہ بے نقط تفسیر لکھنا بدعت ہے۔ اس نے جواب میں کہا کہ واہ بے نقط لکھنا کیونکر بدعت ہو سکتا ہے جبکہ ہمارا کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہی صنعت حملہ میں ہے۔

۲۔ دوسری تصنیف اس ذیل کی جُب شغب ہے۔ جو صرف آخری پارے کی تفسیر ہے اور جیسا کہ نام سے ظاہر ہے صنعت منقوطہ یعنی سواطع الالہام والی صنعت حملہ کے برعکس صنعت میں لکھی گئی ہے۔ اس کے مصنف اسی شہر کے رہنے والے ہیں جہاں سے میں آ رہا ہوں یعنی الہ آباد کے۔ اور یہ حال کے مصنف ہیں۔ یہ تفسیر مختصر تر اور محل تر ہے کیونکہ بمقابلہ صنعت حملہ کے صنعت منقوطہ کا التزام بہت ہی مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس تصنیف میں تفسیری الفاظ ایک دو سے زیادہ نہیں ہوتے۔ اور ایسے غیر مانوس

و مغلق ہیں کہ لغت کی کتابوں سے مدد لئے بغیر سمجھ میں نہیں آتے۔ مثال کے طور پر سورہ فاتحہ کی تفسیر مدیہ ناظرین ہے :-

الحمد لله ( یعنی شنیۃ ) رب العالمین ( یعنی غذیۃ ) الرحمن الرحیم ( یعنی فیض حیب ) مالک یوم الدین ( یعنی شقی یزقن تقی ) ایاک نعبد ( یعنی نیتی ) و ایاک نستعین ( یعنی تغیشی ) اھدنا الصراط المستقیم ( یعنی بغی نجنی ) صراط الذین انعمت علیہم ( یعنی بشتت بشیشۃ ) غیر المغضوب علیہم ( یعنی غضبت غضبۃ ) ولا الضالین ( یعنی بغی - خذنی بخفض غض )

خود کتاب کا نام مشکل ہے۔ 'جب' کے معنی توخیر آسان ہیں۔ کنواں۔ لیکن 'شغب' مغلق لفظ ہے جس کے معنی میں چیز کہ ازراہ دور باشد۔ 'جب شغب' سے ایسی تفسیر مراد ہے جو عام طرز سے جدا ہو غنیمت ہے فاضل مصنف نے صرف ایک ہی پائے کی تفسیر لکھی۔ یہ تفسیر چھپ چکی ہے +

## ۴۔ اصول تفسیر پر ایک کتاب

یہ الفوز الکبیر ہے جس کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ شاہ صاحب نے اسے فارسی زبان میں تصنیف کیا تھا مگر کسی بزرگ نے جو غالباً مدراس کے رہنے والے ہیں عربی میں ترجمہ کر دیا ہے۔ اس عربی ترجمے کا مطبوعہ نسخہ میں نے برٹش میوزیم لندن میں دیکھا تھا۔ یہ کتاب فی الواقعہً لا جواب ہے اور اپنے موضوع پر اپنی نظر آپ۔ یہ تصنیف ایق اس لائق ہے کہ اس کا ذکر ذرا ربط کے ساتھ کیا جائے۔ یہ کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے۔ مگر فتح الخیر کو جو بجائے خود ایک



مستقل کتاب ہے۔ خود شاہ صاحب نے اس کتاب کا پانچواں باب قرار دیا ہے۔

پہلے باب میں شاہ صاحب نے چند اصول بیان فرمائے ہیں بعض نمونے کے طور پر یہاں عرض ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ مضامین قرآنیہ پانچ قسم کے ہیں۔ احکام۔ محاصمہ۔ التذکیر۔ بالآلہ والہ۔ التذکیر بایام اللہ۔ التذکیر بالموت وبعث الموت۔ قرآن چار قسم کے لوگوں سے نازل کرتا ہے۔ مشرکین، منافقین، یہود اور نصاریٰ، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ مفسرین کو یہ پہلا اصول ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ قرآن شریف کا اسلوب بیان اول سے آخر تک عرب قدیم کے طرز بیان کے مطابق ہے نہ کہ بعد کے مصنفین و مؤلفین کے طرز کے مطابق۔ دوسرا اصول یہ بیان فرماتے ہیں کہ جن آیات میں تذکیر بالآلہ والہ ہے۔ وہاں اصل مقصود تزکیہ نفس ہے نہ کہ فلسفیانہ یا تاریخی مسائل کی تعلیم۔ خداوند تعالیٰ نے وہی واقعات بیان فرمائے ہیں جو بدیہہ ہیں اور وہی تاریخی قصے دہرائے ہیں جو عام طور سے مشہور ہیں۔ پھر آپ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل غلط اصول ہے کہ ہر آیت کی کوئی نہ کوئی شان نزول تسلیم کی جائے اور اسی شان نزول کے ماتحت اُس آیت کی تفسیر کی جائے۔

دوسرے باب میں تفسیر قرآن کی دشواریوں کا ذکر ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک نہایت سلیس سہل اور سادہ عبارت میں نازل ہوا ہے جس کو معمولی سے معمولی قابلیت رکھنے والا عرب سنتے ہی سمجھ لیتا تھا۔ چونکہ آیات مشابہات پر غور و خوض کرنے سے رسول مقبول نے منع فرمادیا تھا اس لئے انھوں نے ایسی آیات کی فلسفیانہ تشریح و توضیح کی جستجو ہی نہیں کی۔ البتہ جب اہل علم اسلام لائے تو مندرجہ ذیل قسم کی دشواریاں نمودار ہوئیں :-

۱۔ بعض الفاظ کا اطلاق داہم

۲۔ ناسخ و منسوخ کا علم نہ ہونا۔

۳۔ شان نزول سے نادائقیت۔

۴۔ نحوی و لغوی دشواریاں۔

۱۔ مغلق و غریب الفاظ کی نسبت لکھتے ہیں کہ ایسے الفاظ کے معنی حضرت عبداللہ ابن عباس سے معتبر ذرائع سے ہم تک پہنچ گئے ہیں جن کو فتح الجہیر میں جمع کر دیا گیا ہے۔

۲۔ ناسخ و منسوخ کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ قدما نے نسخ کے مفہوم کو بڑی وسعت دی جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ آیات منسوخہ کی تعداد پانسو تک پہنچادی گئی۔ جلال المدین سیوطی نے ان پر غور و خوض کیا تو ان کی تعداد پانسو سے کم کر کے ۱۲۰ تک محدود کر دی۔

شاہ صاحب نے مزید کی کر کے آیات منسوخہ کی تعداد صرف پانچ بتائی۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ مولانا عبید اللہ صاحب سندھی جو آجکل مکہ معظمہ میں مشغول درس و تدریس ہیں فرمایا کرتے تھے کہ جن پانچ آیتوں کو شاہ صاحب نے منسوخ قرار دیا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک بھی منسوخ نہیں۔

۳۔ شان نزول کی بابت شاہ صاحب کا خیال ہے کہ سبب نزول کے مفہوم کے بارے میں عجب خلط بحث ہے۔ ہر وہ واقعہ جس پر کسی ایک آیت کا اطلاق ہو سکتا ہے اور جو جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش بھی آیا ہو غلطی سے اس آیت کی شان نزول قرار دے دیا گیا ہے۔ 'نزلت الایۃ فی ہذا' جو قدما کے کلام میں پایا جاتا ہے۔ اس سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ یہ واقعہ اس آیت کی شان نزول ہے۔

تیسرے باب میں شاہ صاحب نے قرآنی اسلوب بیان کے خصائص بیان کئے

ہیں۔ آپ کا خاص پوائنٹ یہ ہے کہ قرآن پاک کی ترتیب ایک باقاعدہ کتاب کی ترتیب و تالیف کے مطابق نہیں ہے۔ بلکہ آپ سورتوں کی مثال ایسے احکام سے دیتے ہیں جن کو بادشاہ وقتاً فوقتاً حسب ضرورت جاری کرتا ہے۔ شاہ صاحب نے یہ مقابلہ نہایت تفصیل اور دقت نظر کے ساتھ کیا ہے جو بڑی حد تک اچک ہے۔

چوتھے باب میں موجودہ تفاسیر پر ایک عام تبصرہ ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ مفسروں نے اپنے اپنے مختلف نقطہ نظر سے تفسیریں لکھی ہیں مثلاً ماہر صرف و نحو نے صرف و نحو نقطہ نگاہ سے تفسیر لکھی اور ایک فلسفی نے فلسفیانہ زاویہ نظر سے اس عام میلان طبع سے بجائے فائدہ کے یہ سخت نقصان پہنچا کہ لوگ قرآن کی روح سمجھنے سے قاصر رہے۔ اس کی مثال۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں ٹھیک ایسی ہے کہ علم تجوید نے پڑھنے والوں کی توجہ آیات کے معانی پر غور و فکر کی بجائے 'قرأت' کی طرف منطقت کر دی۔

## ۵۔ حواشی تفاسیر

حواشی تفاسیر کے ذیل کی تین تصانیف قابل ذکر ہیں۔ تفاسیر میں تفسیر ریضا وی کو جو تہہ جا صل ہے محتاج بیان نہیں۔ بہت سے علماء نے جن میں کئی ایک ہندوستانی بھی شامل ہیں اس پر حاشیے لکھے ہیں۔ ہندوستانیوں کے حواشی میں سب سے مشہور حاشیہ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی المتوفی ۱۰۶۷ھ کا ہے جو مصر میں چھپ چکا ہے۔ علامہ سیالکوٹی عہد شاہجہانی کے ملک العلماء تھے۔ دور کئی تصانیف کے مالک۔ آپ کے حواشی کی شہرت آپ کی حین حیات ہی میں ہند سے نکل کر قسطنطنیہ تک پہنچ گئی تھی۔ چنانچہ حاجی خلیفہ نے جو آپ کا معصر تھا آپ کے

بعض حواشی کا ذکر اپنی مشہور فہرست الکتاب کشف الظنون میں کیا ہے۔ تفسیر بیضاوی میں سورہ فاتحہ و سورہ بقرہ کی تفسیر زیادہ اہم سمجھی جاتی ہے۔ علامہ نے اسی حصہ تفسیر پر حاشیہ لکھا ہے۔ یہ حاشیہ نہایت مفید ہے۔ خلاصہ الاثر کا مصنف مصری علامہ سیالکوٹی اور ان کی تصانیف کی تعریف کرتا ہے۔ حاشیہ کے متعلق لکھتا ہے رائے تھا و طالعت فیہا ابحاثاً دقیقۃ۔

اس حاشیہ کی خصوصیات حسب ذیل ہیں :-

۱۔ متن بیضاوی کے الفاظ مغلقہ کی لغوی، صرفی و نحوی تشریح و توضیح۔

۲۔ مبہم عبارت کی توضیح۔

۳۔ بیضاوی کی بیان کردہ احادیث کی تنقید۔

۴۔ بیضاوی شافعی تھے اور سیالکوٹی حنفی۔ اس حاشیہ کی چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ علامہ سیالکوٹی شافعی مسائل کے مقابلے میں حنفی مسائل کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں۔

دوسرا حاشیہ قابل ذکر کمالین حاشیہ جلالین ہے۔ یہ حاشیہ مولوی سلام اللہ المتوفی ۱۲۲۹ھ کا ہے جو دہلی کے مشہور محدث عبدالحق حق کی اولاد میں ہیں۔ سلام اللہ بھی بڑے محدث تھے ان کا حاشیہ جلالین کے اختصار کی رعایت سے مختصر ہے اور ہندوستان میں متداول۔

تیسرا حاشیہ ہلالین حاشیہ جلالین ہے۔ اس کے مصنف ابو تراب علی المتوفی ۱۲۸۱ھ ہے جو کئی تصانیف عربیہ کے مالک ہیں۔ ہلالین شرح مفرج کے طور پر ہے اور کمالین سے زیادہ جامع ہے۔ لیکن ہلالین صرف آخری پائے کی تفسیر ہے اور کمالین

پوری جلالین کی۔

حواشی کے سلسلے میں ایک بات خاص طور سے قابل لحاظ ہے۔ چونکہ ہندوستان میں باستاندار سندھ اور بعض ساحلی علاقوں کے عربی کبھی نہیں بولی گئی۔ اس لئے یہاں نسبتاً حواشی و تشریح کی گرم بازاری زیادہ رہی۔

یہاں عربی متنوں کو سہل کرنے کے لئے حاشیہ اور تشریح کے طور پر بہت کچھ لکھا گیا، اس ملک کے لکھے ہوئے حواشی بہت ہی مفید ہوتے ہیں چنانچہ پروفیسر مارگولیتھ نے اپنی کتاب متعلقہ تفسیر مصیادوی میں ہندوستانی حاشیہ کی بہت تعریف کی ہے۔

## ۶۔ قرآنی انڈیکس

انڈیکس موجودہ شکل میں تو زمانہ حال کی پیداوار ہے مگر انڈیکس بخنے اعم جس کے لحاظ سے فہرست بھی ایک قسم کا انڈیکس ہے قدیم زمانے سے پایا جاتا ہے۔ البتہ الفاظ کا انڈیکس زیادہ چیز نہیں۔ اسلامی ادبیات میں الفاظ کے انڈیکس کا وجود اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب سے مسلمانوں نے علم اطراف الحدیث کی طرف توجہ کی۔ اطراف الصیغین مصنفہ ابن عبیدوشقی المتوفی سنہ ۳۸۵ غالباً پہلی تصنیف ہے جو انڈیکس کے طور پر لکھی گئی۔ اگر یہ خیال صحیح ہے تو انڈیکس کا خیال سب سے پہلے مسلمانوں ہی کے دماغوں میں پیدا ہوا اور انہوں نے ہی اس کو عملی جامہ پہنایا۔

ہندوستان میں قرآن پاک کے دو انڈیکس لکھے گئے ہیں :-

ایک تو ہادیہ قطب شاہی کے نام سے مشہور ہے جس کا مصنف علی کر بلائی ہے

اُس نے اپنی یہ علمی خدمت عبداللہ قطب شاہی والئی دکن (۱۰۳۵ سے ۱۰۸۳ھ تک) کے نام معنون کی تھی۔ یہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں آیات ابتدائی حروف کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہیں اور دوسرے حصے میں آخری حروف کے اعتبار سے۔

دوسرا انڈیکس جو اس سے زیادہ اہم و مفید تر ہے نجوم الفرقان ہے جو ایک مصطفیٰ بن محمد سعید نامی صاحب علم و فضل کی دلیغ سوزی کا نتیجہ ہے مصنف نے اُسے اورنگ زیب کے نام معنون کیا تھا۔ یہ کتاب ہادی قطب شاہی کی طرح صرف آیات کی ابتدائی و آخری حروف کا انڈیکس نہیں ہے۔ بلکہ قرآن کے ہر لفظ کا۔ یہ انڈیکس اپنی ترتیب و تفصیل کے لحاظ سے اپنے ہم نام دوسرے انڈیکس نجوم الفرقان مرتبہ فلوگل کے ہم پلہ ہے۔

**دونوں نجوم کا مقابلہ** { ایک فرق تو یہ ہے کہ فلوگل نے الفاظ کو مادے کے حروف کے اعتبار سے جمع کیا ہے۔ اور مصطفیٰ نے خود الفاظ کے حروف کا لحاظ کیا ہے اور یہ زیادہ بہتر ہے کیونکہ جو شخص لفظ کا مادہ نہیں جانتا وہ فلوگل کے انڈیکس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ ایک عامی شخص کے نقطہ نظر سے مصطفیٰ کا نجوم الفرقان بہتر ہے۔ لیکن لغوی نقطہ نگاہ سے فلوگل کا نجوم فوقیت رکھتا ہے۔ اگر یہ دونوں سہولتیں ایک میں جمع کر دی جائیں تو وہ انڈیکس لاجواب ہو۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ فلوگل نے سور و آیات کے لئے جدا جدا اعداد اختیار کئے ہیں اور مصطفیٰ نے بجائے سور و آیات کے جزو اور رکوع کا حوالہ دیا ہے۔ جز کے لئے اعداد اور رکوع کے لئے حروف ابجد اختیار کئے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس لحاظ سے فلوگل کا نجوم کہیں بہتر ہے مگر محد حاضر کی ہر قسم کی ترقیوں اور سہولتوں کو دیکھتے ہوئے دونوں میں مقابلہ کرنا کسی طرح قرین انصاف نہیں بہر حال الفضل للمتقدم +







Handwritten signature: *[Signature]*

دارالم غفران احمد علیہ السلام  
 لعلہ العالیہ  
 مسعودیہ  
 جہانگیر  
 روزگار  
 تہذیب  
 ہرکلمہ

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين

مجلس ۱۰۰۰

و اما غرضي از نوشتن اين كتاب آنست كه

فیرا کو تیرا دلدار دوست

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
الذي جاء به الهدى والبرهان

۹۴۴  
۱۷۰۶







Seal: And God knows best. Written  
by Mufti Mu'in uddin . 961.

The destitute, the insignificant,  
Mian Gada'i Makhdūmzādeh  
bears witness to what is recorded  
here. Written in his own hand.  
K (?)

Witnessed by Ibrāhīm b. Khwāja.  
This is written with his permis-  
sion.

Firūz son of Sheikh Maḥmūd  
Makhdūmzādeh bears testimony  
to what is stated herein. Written  
in his own hand.

Witnessed by Muḥammad Maḥmūd  
Makhdūmzādeh. This was writ-  
ten with his permission.

Witnessed by Majdudīn Qādī (?)  
Written in his own hand.

I witnessed this. Qādī Ṭāhir b.  
حانس (?). This was written  
with his permission.

Witnessed by Sikandar (? son of)  
Syed Buddha. Written with his  
permission.

Photo-prints of the three original documents are  
appended herewith.

he (the Mīr) must make him (Ibrāhīm) pay the money due to the Hindū. After this the Asylum of the State Mīrzā Ikhtiyār, the *dīwān*, himself turned his attention to the case and said to Mīr Ṭāhir Beg: "Let him be granted a few days' respite. If after searching for the robber he can produce him, well and good, otherwise you can carry out the dictates of the Law (*Shari'a*)."

Having accepted the suggestion, he (the Mīr) set the petitioner free. Again the petitioner went in search of the robber and as ordained by God, exalted be He, the robber was caught, so that the *Khwāja Dīwān* and the Amīrs of His Majesty the King saw him. For two months the robber was kept imprisoned in the house of this petitioner but the aforesaid Sahs Mal did not turn up and did not take the robber in custody.

Whosoever has knowledge of the accuracy of these facts and of the truth of this statement, let him record his testimony to that effect, so that he may find his due reward from God.

Written in the honoured (?) month of Sha'bān 981[=November 1573].

What is recorded actually did happen.

Seal : His (*i.e.* God's) servant :  
Sultān Muḥammad ibn Muẓaffar  
'Alī. 973.

'Abdullāh.....bears testimony to what is recorded herein. Written in his own hand.

What is written above did happen.  
Written in his own hand by  
Rukn-ud-Dīn b. Faḍlullāh.

I witnessed this. Written in his own hand by the servant of God  
Shams-ud-Dīn son of 'Ālam Shāh.

the Sheikhul-Islām Amin, Amīr Yar Mazīd and Mīr Aqa Beg brother of Nawwāb Beg Moḥammad Khān, and in their presence claimed that his father Bhikhārī Das sent them seven gold *mohurs* through Ibrāhīm for their expenses, but that he (Ibrāhīm) refused to hand over the money to them. This petitioner admitted that he had indeed received the money but that robbers had robbed him of it. They (the Amīrs) ordered that the robber should be produced (in court) and this petitioner searched for the robber diligently for some days, and (eventually) produced him (in court). The robber confessed having taken away certain items of the baggage, but did not admit that he had taken away the *mohurs*. Five Muslims said: "What credibility has a robber? He admits one thing, and denies another." Subsequently they (the officers mentioned above) unanimously ordered that both the defendant<sup>1</sup> and the plaintiff should keep the robber in their custody. 'This side' (*i.e.*, the petitioner Ibrāhīm) took the robber to Sahs Mal and said to him: "Let there be a man from you and a man from me (so that) we might keep the robber in custody." Sahs Mal disobeyed their orders and 'this side' (the petitioner) kept the robber in custody. After the third day the robber escaped.

Again the aforesaid Sahs Mal petitioned Mīr Ṭāhir Beg and this petitioner again presented himself before him. Mīr Ṭāhir Beg ordered that the amount due to the Hindū should be paid up. This petitioner submitted that the case had been investigated by the Khwāja Dīwān and the Khwāja Amīn and that the robber had been duly produced by the petitioner and handed over to Sahs Mal, but that he did not take him in custody and the robber escaped. Mīr Ṭāhir Beg put this petitioner in prison, saying that

---

1. *Lit.* one who prays.

شهد بما فيه عبدالله . . . کتب بخطه

ما هو المسطور صدرّاً واقع کتبه رکن الدین بن فضل الله بخطه

شاهدته ، العبد لله شمس الدین ولد عالم شاه کتب بخطه

[مهر: والله اعلم بالصواب حرره مفتی معین الدین.....۹۶۱]

شهد بما فيه الفقير الحقير دیاں شیخ گدائی مخدوم زاده کتب بخطه لک (؟)

ابراہیم ابن خواجا گواه شد ، کتبه باذنه ،

شهد بما فيه فیروز ولد شیخ محمود مخدوم زاده کتب بخطه

گواه شد محمد محمود مخدومه (کذا) زاده ، کتبه باذنه

گواه شد محمد الدین قاضی (؟) کتب بخطه

شاهدته قاضی طاهر ابن حانس (؟) کتبه باذنه ،

گواه شد سکندر (؟) سید بده ، کتبه باذنه ،

#### TRANSLATION

The humblest of men, Ibrāhīm b. Sheikh Gadā'ī makes this petition and begs for corroboration (of what is stated hereafter). It is manifest to every one of you that to this petitioner, when coming to Gaur, Bikhārī Dās gave seven gold *mohurs* for delivery to his people, for their expenses. But when the petitioner was on his way, robbers waylaid him and took away his baggage, the said *mohurs*, etc. The petitioner bore his loss with fortitude and came home. Bikhārī Dās's sons Sahs Mal, and Gajādhār, summoned the petitioner before the Asylum of the State Mirzā Sayyid Ikhtiyār the *diwān*, the Asylum of the Emirate Khwaja Sultān Moḥammad,



داشت بعد سیوم روز دزد گریخته | باز سه‌سمل مذکور پیش میر  
 طاهر بیک مستغاث کرد باز | این سایل حاضر شد میر طاهر بیک حکم  
 کردند که مال هندو | بدهید، این سایل گفت که این قضیه ما پیش خواجه  
 دیوان | و خواجه امین مشخص شده است که دزد را سه‌سمل |  
 حاضر کرده دادیم (sic) او نگرفت و دزد گریخت میر طاهر بیک |  
 این سایل را دربندی خانه انداخته که مال هندو از | تو خواهم  
 دهانید، باز دولت مآبی مرزا اختیار | دیوان خود متوجه شده  
 میر طاهر بیک گفت که این را | چند روز مهلت بدهید اگر دزد را  
 تفحص کرده | آورد فبها و اگر نه هر چ شرع فرماید بر آن عامل | باشند-  
 این طور کرده این سایل را خلاص کردند باز | این سایل رفت دزد را  
 تفحص کرده بفرمان خدای تع | دزد در دست آمد چنانچه خواجه  
 دیوان و امینان | حضرت<sup>۲</sup> بادشاه دیدند و تا دو ماه دزد در خانه  
 این | سایل در بندیخانه بود و سه‌سمل مذکور حاضر نشد | و دزد را نه  
 گرفت هر کرا بر صحت این حال و صدق این مقال | آگاهی بوده باشد  
 گواهی خود را بنویسد تا عندالله ثواب یابد | تحریر آ فی شهر شعبان

العز (sic المعظم؟) ۹۸۱

ما هوالمستطور صدر را واقعا (کذا)

[مهر] عبده سلطان محمد ابن مظفر علی ۹۷۳

1. For تعالی.

2. See p. 292 note 1.

سایل را وقت گور آمدن هفت مهر زر | سرخ بهکهاریداس خرج برای  
خانه خود داده بود | و این سایل در راه می آمد که دزدان اسباب این  
جانب را | بامهرها وغیره مذکور غارت کرده بردند و این سایل | صبر  
کرده در خانه خود آمد که پسر بهکهاریداس | اسم سه سمل و گجاده  
پیش دولت آبی مرزا سید اختیار | دیوان و امارت آبی خواجه  
سلطان محمد و شیخ الاسلام | امین و امیر یار و خرید و میراثا یک برادر نواب  
یک<sup>۱</sup> محمد خان بحضور | ایشان طلب کرد که هفت مهر زر سرخ پدر این جانب  
اسمه | بهکهاریداس برای ماب دست ابراهیم خرجی داده | بود بمانمیدهد  
این سایل گفت که آری داده بود قاصداً | دزدان در راه غارت کردند  
ایشان حکم کردند که دزد را | پیدا کرد<sup>۲</sup> (sic) بدهید، این سایل چند روز  
تفحص کرد<sup>۲</sup> دزد را حاضر | آورد دزد مذکور بعضی اسباب قبول  
کرد و مهرها را | قبول نکرده، پنج مسلمانان گفتند که دزد را چه اعتبار |  
چیزی قبول کند و چیزی قبول نکند بعده همه | ایشان حکم کردند که داعی  
و مدعی هر دو دزد را | نگاهدارید این جانب دزد را گرفته پیش  
سه سمل | آورده که یک کس از تو باشد و یک کس از ما این دزد | را  
نگاه داریم سه سمل حکم ایشان تجاوز کرد و این جانب | دزد مذکور را نگاه

1. Written in the right hand margin about three lines higher up—like *Bādshāh*, which really belongs to l. 5 from the bottom, and is actually written at the top of the document in the right hand corner, to show respect.

2. For کرده See also p. 287 l. 10 (آمده written in the original as آمد)

کتاب باذنک, showing that these last were signed by proxy.

Who was the *Sa'il* who calls himself Sheikh Ibrāhīm b. Sheikh Gadā'i? One might be tempted to think that he was one of the sons of Sheikh Gadā'i b. Jamālī of Delhi (d. 976)<sup>1</sup>, about whom Badā'ūnī (III. 76) tells us: خانۀ اخلاف او همچون دیگران خراب است. But if Sheikh Gadā'i, who is one of the signatories of the document (dated 981)<sup>2</sup>, is the father of the *Sa'il*, as seems likely, he cannot be identified with the famous Sheikh Gadā'i of Delhī. Of course Gadā'i was a fairly common name about this period.

The identification of other persons mentioned in the document also presents difficulties, as no place-name, except Gaur, is mentioned and enough information is not given to distinguish the men from others of the same name. Even the identification of Gaur is not entirely free from doubt. It is true that an invasion of Bihār and Bengal by Akbar's armies took place about A. H. 981, but the capital town Gaur was certainly not reached in 981. As capital of Bengal, it may, perhaps, stand for Bengal and it is possible that Ibrāhīm was going there with the army but the text does not supply the necessary details. Gaur as name of any other place in Akbar's India is not mentioned in the *Ā'in-i-Akbarī*.

We now proceed to give the text and a translation of the document in question.

#### TEXT

سوال می کند و گواهی<sup>3</sup> می خواهد اضعف العباد (sic) ابراهیم |

ابن شیخ گدائی که شمان (sic) هر يك را روشن و مبرهن | است که این

1. See *Ma āliir al Umarā* II, 540. Badā'ūnī III, 76 has 976 or 979.

2. The writer at first wrote 961, then changed it into 981. This may be a *bona fide* correction, for one of the two seals, which this document has, bears the date 973.

3. The original dots the final ی here and elsewhere.

### (3) A *ŞÜRAT-I-HÂL*<sup>1</sup> (MANIFESTO) FROM THE PERIOD OF AKBAR

THIS document dated in Sha'bān 981 A. H. = November 1573 A.C., contains a statement of the facts of a case by a certain Ibrāhīm b. Sheikh Gada'i who asks the people to corroborate the same. This Ibrāhīm was going to Gaur, when a Hindū, Bhikhārī Dās by name, gave him seven gold mohurs for delivery to his family. Ibrāhīm failed to do this and was promptly hauled up before the *Diwān* and other officials by Sahs Mal son of Bhikhārī Das. Ibrāhīm pleaded not guilty, and explained that robbers had robbed him of the *mohurs* in question as well as his own baggage. He was ordered to trace the robber. This he did successfully, but as the robber did not admit having taken the money, the parties were ordered to keep him in custody. Sahs Mal would have nothing to do with the robber, who escaped on the third day from the custody of Ibrāhīm. Thereupon he was again hauled up by the plaintiff in court, which ordered him to pay the amount due. His plea was rejected and he was put in prison. Ultimately at the intercession of the *Diwān* he was set at liberty, so that he might produce the robber again. This he did a second time, and kept the robber in his own custody for two months, but Sahs Mal would not take him in custody. Ibrāhīm now wanted corroboration of these facts from the members of the public. Twelve persons gave these corroborative remarks mostly at the foot of the document, such as شاهدته، شاهد بما فيه فلان، گواه شد فلان، ماهوالمستور واقع. These persons include three *Makhdamzadehs*, one *Qadī* and one *Muftī*. Most of the signatures are preceded or followed by the remarks: کتب بخطه (written in his own hand), but four by the words

1. For this term see *Farāmīn-i-Salāṭīn*, p. 79.

the land which they have been cultivating. I have written this special letter. That brother should give up his folly and should not ask for any further reminders on the subject. Dated in (our) presence on

the 17th Jumāda'l Akhar 955.

[Postscript]:

Here everyone—officials, Ibrāhīm Khān<sup>1</sup> and Mubārīz Khān,<sup>2</sup> nephews of the late King (Sher Shāh)—honours Sheikh Rājū and shows favour to him, and they said sundry things to me. But for my arrival here, they would have got an irrevocabale *firmān* issued about this matter. This is the state of affairs. He should give up the land. He should abandon this unwise conduct. Abandon it! Abandon it!

---

1. *I.e.*, Ibrāhīm b. Ghāzī Khān, nephew of Sher Shāh, who later ascended the throne and reigned from A. H. 961 to 962.

2. *I.e.*, Sulṭān Muḥammad, commonly known as Mubārīz Khān 'Adlī son of Nizām Khān, nephew of Sher Shāh, see Sujān Ray, *Khulāṣat al-Tawārīkh* (Delhi, 1918) p. 330. He reigned from A.H. 960 to 961.

- (l. 1) درینجای هر يك (؟) عهده داران و ابراهیم خان و مبارز خان  
 (l. 2) برادر زادگان بادشاه مرحوم رعایت (l. 3) و نواخت طرف شیخ  
 راجو بسیار می کنند ○ (l. 4) و با اینجانب بسیار انواع گفتند ○ (l. 5) اگر این  
 جانب درین جا نمی آمده بودیم (l. 6) در بابت این سخن بجانب برادری  
 (l. 7) فرمان حتمی صادر می کنند ○ (l. 8) کیفیت برین جمله است  
 از زمین گذرند از (l. 9) خرق باز آیند ○ آیند ○ آیند ○

# TRANSLATION

My dear Brother Mian Ahmad, may his dignity be everlasting !

It has come to my knowledge from 'Alāwal Malik Kakar, his favourite, that that brother has forcibly brought under cultivation for some years fifty bighas of land of the village ملیم (Ballia ?), which had been granted rent-free to Sheikh Rājū Hujjāb. It seems that that brother does not reckon this government as a government, otherwise he would not have behaved as he has done. This King is of another sort. There is safety only until such time that someone has not reported this matter (to His Majesty). The abovesaid Sheikh's men had come in order to complain to the King, (but) I did not allow them to clamour for justice. After consoling the heart of the man (Sheikh Rājū), I have written to that brother this special letter. It behoves him to give up the land in question immediately after the messenger reaches there, and to warn his men in writing not to use violence against Sheikh Rājū's agent, but to give him possession of

# هو الله احد

(l. 1) برادرم عزیز میان احمد<sup>ص</sup> دام عزه از علاول خان<sup>۲</sup> ملک کا کر مقرب  
عزیز چنان معلوم شده است (l. 2) که آن برادر در موضع مایسه (بلیه؟)  
انعام میان شیخ راجو حجاب مقدار پنجاه بیگمزه زمین بزور چند سال  
است (l. 3) می کارد، این نوع چگونه باشد ○ معلوم می شود در  
حساب آن برادر این بادشاهی نیست (l. 4) و اگر نه (?) این چنین کارهای  
نکند ○ این بادشاه دیگر طریق است خیر تا هو ساعت است (l. 5) که  
کمی چیزی نگفته است آدمیان شیخ مذکور بجهته (sic) مستغاث بر بادشاه  
آمد [ه] بودند (مگر) (l. 6) این جانب فریاد کردن نداد دلداشت او کرده  
بجانب آن برادر مخصوصی نوشته شده است (l. 7) می باید که بر سیدن پروانه  
از زمین موضع مذکور باز آیند ○ و آدمیان خود را تاکید کرده  
بنویسند (l. 8) که بادم شیخ راجو دهکه نکنند ○ و زمین که می کارند ○  
گذاشته بدهند این جانب مخصوصی نوشته است (l. 9) آب برادر  
ازین خرق باز آیند ○ درین بابت مزید تاکید نطلبند، قد ارخت  
بالحضور فی (l. 10) ماه جمادی الآخر ۹۰۰

1. This *ص* is probably an abbreviation of *صلی الله علیه وسلم*.  
The form now commonly used in India is *ص*.

2. *Nān* has not been dotted in most places in the text, following the original.

## (2) A SŪR DOCUMENT.

THIS is a private, but unsigned letter, written on the 17th Jumād al-'Ūlā, 955 A.H. = 24th June 1548 A.C. in the reign of Islām Shāh (952—960 = 1545—1552) by a courtier of his. The addressee is an individual Aḥmad by name. He had taken possession of some land belonging to one Sheikh Rājū Hujjāb<sup>1</sup> who was an influential *amir*, and a favourite of the King's cousins Ibrahīm Khān and Mubāriz Khān (Muḥammad 'Ādil), both of whom ascended the throne later<sup>2</sup>. The letter warns Aḥmad to give up the land as otherwise he would come to trouble. The addressee is throughout referred to in the third person as "that brother".

The document is written on a piece of strong paper 10" × 6". The writing is in *Shikasta Ta'liq* with a tendency towards *Nasta'liq*. The date is written at the bottom. At the top is written in *Tughra* هو الله احد, and a postscript is appended in the right hand margin, written from bottom to top. The letter is punctuated with round circles, used as stops. The penultimate line has the phrase which I have read tentatively as: قد ارخت بالحضورني:

---

1. Apparently the word is to be read as *Hujjāb* (for *Hājib al-Hujjāb*?). Badā'ūni II 362 says about 'Isā *Hujjāb*, an *Amir* of Sher Shāh's court: که وکیل و وزیر طور بود

In the *Miftāḥ al-Futūḥ* of *Khusraw* (Panjab University MS. fas. 6) occurs the compound میرحجاب in the following verse:—

بصف میمند حجاب را میر  
مبارک باریک سیف جهانگیر

Possibly *Nuwwāb* (vulg. *Nawāb*) is also to be similarly explained.

2. For the genealogical table of the dynasty, see Lane-Poole, *Muhammadian Dynasties* (London, 1894) p. 303.



قد أرخت بالحضور may be compared with the concluding line in a *firman* of Akbar quoted in M. Bashir-ud-Dīn Aḥmad's *Farāmin-i-Salāṭin*, p. 1, which reads as follows:—

تحریر المطاع العالی بالمشافہ (بالمشافہ) العلیۃ الوالیۃ (العالیۃ؟)  
خاقانیہ (الخاقانیۃ)

It may be added here that the translation of the whole document is rather of a tentative nature. If any further documents of this kind from the same period come to light a more accurate rendering may become possible.

l. 5 بدهند و یاد دارند ازین بابت منیرد تا کید نطلبند

l. 6 دیده (؟) است

l. 7 الخامس والعشرين شهر رجب سنة سبع عشرين و

تسعایة قد ارخت (؟) بالحضور فی

[This is followed by Hindī transliteration of the above.]

#### TRANSLATION

- l. 1 These lines have been written on the following subject : 300 bighas of uncultivated land out of the village Gonda,  
l. 2 near Chakesar, in the Parganah of Sandīla, granted to Ḥasan son of Barkḥurdār Ḥusain by His Solomon-like Majesty—  
l. 3 may his dominion and rule last for ever !—out of the *Khaliṣa* lands, administered by the *Diwan-i-A'la*,  
l. 4 under the *Shiqdari* of Malik Abu'l-Faṭḥ, have been assigned to him.  
l. 5 The possession may be given and remembered. Any further corroboration on the subject should not be asked for.  
l. 6 Seen.  
l. 7 Dated in (our) presence (?) on the 25th of the honoured month of Rajab 925.

*Note.*—The last line has a phrase occurring also in the Sūr document, the reading of which is not quite certain. I read the line as beginning with the last words, followed by the words at its beginning, thus:—

قد ارخت (؟) بالحضور فی الخامس والعشرين شهر رجب سنة  
سبع عشرين و تسعایة

## (1) A LODHI DOCUMENT.

THIS document is written in *Ta'liq* on strong paper  $8\frac{1}{2}" \times 5\frac{1}{2}"$  in 6 lines of Persian covering about 5 inches. The transliteration of the same in Hindī characters is written in 8 lines.

It contains apparently an order for giving possession of 300 (in Hindī 100) *bighas* of land to a certain Sheikh Ḥasan (son) of Barkḥurdār Ḥusain, who had been granted this land in the village Gonda of the *parganah* Sandila, included in the *khaliṣa* lands, presumably, of Sulṭān Ibrāhīm II, son of Sulṭān Sikandar (923-930). The village Gonda, I am told, is now called Gondwah and is at about 5 *kos* from Sandila, District Hardo'i. Sheikh Ḥasan had no male issue. A descendant of his daughter, now living in Sandila, has supplied me with the above information. Sheikh Ḥasan is distinctly called Ḥasan ibn Barkḥurdār in the letter of exchange (خط مبادله) which he signed in Dhī Qa'dah 947 and which also is now preserved in the Panjab University Library. The text reads as follow:—

### TEXT

1. 1 این سطور تحریر یافت در معنی آنک سی صد بیگه زمین

بنجر منجمله موضع گونده

1. 2 متصل چکیمرا اعمال پرگنه سندیلہ باسمى شیخ حسن

برخوددار حسین از بندگی حضرت

1. 3 سلیمانی خلدالله ملکہ و سلطانہ عمل خالصہ دیوان اعلى

1. 4 شقداری ملک ابو الفتح وصول کنانیده شده است

A collection of 188 such documents was published in 1926 by M. Bashir-ud-Din Ahmad of Delhi under the title *Faramin-i-Salaṭin*, and some few have appeared in the Journals of learned societies and the Proceedings of the Historical Records Commission, but that considerable amount of work remains yet to be done in this field, will be clear from the fact that in Lahore alone I have seen over 150 such documents in three collections. The Panjab University Library has been acquiring some and now has about fifty. The object of this note is to study three of the rarer and more curious ones of the lot in the University. They belong to the Lodhī, Sūr and Mughal periods and are dated A.H. 927, 955 and 981, respectively. They all came from Sandīla, District Hardo'i (U. P.).

A general observation may be made here about the script in which they are written. The Lodhī document is a *sanad* of land-grant. The upper portion is written in *Ta'liq*, the lower portion transliterates the Persian text in Hindī script. We know from 'Abbās Shirwānī that Sher Shāh had appointed two *kārkuns* in every *purganah*, one to write Hindī and the other to write Persian, but this document shows that at least transliteration in Hindī was in use even under the Lodhīs. The Sūr document is written in a modified form of *Ta'liq* with a general tendency towards *Nasta'liq*, while the Mughal document is virtually in *Nasta'liq*, with some traces of *Ta'liq*. I am not competent to say anything about the Hindī script which the Lodhī document has. It must be considerably different from the current script, judging from the fact that Hindī scholars who read it for me had considerable difficulty in deciphering it.

We now take these documents one by one.

---

1. Qānūngo: *Sher Shāh*, p. 359.

## THREE OLD DOCUMENTS

It is hardly necessary for me to invite attention to the wealth of old documents—*sanads* of land grants, sale-deeds, letters of appointment, etc.—mostly Mughal, some pre-Mughal, still found in the country, though often in private possession; nor to the desirability of studying and publishing at least the more important and typical ones out of them, on account of the valuable historical material, fresh or corroborative, which they usually contain. Many of them not only illustrate, as nothing else can, the noble charitable-mindedness of the pre-Mughal and Mughal rulers of India, they also throw light on their system of administration,<sup>1</sup> furnish names and titles of amīrs, qāḍīs and other officials, with dates, supply historical and geographical material and often present good examples of the calligraphy of the period.

---

1. The fact that in Lahore the Sikh Government replaced the Mughal Government does not seem to have produced any radical changes in the system of administration. A contemporary writer remarks as follows in connection with his own family history, incidentally showing how the Mughal system survived the Mughal rule:

عہد اورنگ زیب میں اجداد بزرگوار بعہدہ قضای لاہور و دہلی  
سرفراز ہوئے۔ بعد خطاب خانی پایا۔ دس ہزار روپیہ کی جاگیر اور  
بمحساب پانچ روپیہ فی صدی ہر ایک قبیلہ بیع و رهن و ہبہ و تملیک  
وغیرہ پر مقرر تھا۔ بعد انقلاب سلطنت چغتائی اگرچہ جاگیر نہ  
رہی مگر لقب اور عہدہ بنا رہا۔ میرے دیکھنے کی بات ہے کہ  
سوائے مہر مموی قاضی مسیح الدین و مفتی امام دین کے کوئی قبیلہ  
اجرا نہیں ہو سکتا تھا اور جو بغیر مہر قاضی خانہ کے لکھا پڑھا جاتا  
تھا وہ معتبر نہیں سمجھا جاتا تھا۔ راجہ کھڑک سنگھ اور راجہ  
دھیان سنگھ اور جعدار خوشحال سنگھ جیسے ارکان ریاست وقت  
خرید مکانات کے محتاج مہر قضا خانے کے ہوتے تھے۔

[History of the Punjab (in MS.) by Mufti Tājuddin, circa 1869.]



# **THREE OLD DOCUMENTS**

**By**

**M. Moḥammad Shafi', M.A.**

**Principal, Oriental College, Lahore**

Ādina Nagar a town in the Gurdaspur District, was founded by Ādina Beg Khān in the summer of A.D. 1752 when he encamped near Pathankot. He purchased land for this town from the Rājput Zamindars of Harchand<sup>1</sup> tribe, at a cheap rate; but after populating the town, the Khān very liberally afforded them the privilege of receiving the terminal tax of this town.<sup>2</sup> Ādina Beg Khān also planted gardens round the city, which still perpetuate his memory.

MUḤAMMAD BAQIR MALIK.

---

1. A sept of Rajputs found in Hoshiarpur. It ranks below the Dadwāl, Rose, H. A., *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, Vol. II, 327.

2. *Aḥwāl*, ff. 60b and 61.



As it has already been stated, the revenue of the province during the Khān's time was thirty-five lakhs of rupees excluding the offering and presents received from the tributary chiefs in the hills. The following list of Civil Officers is mentioned in *Aḥwāl-i-Ādina Beg Khān* (f. 57) :

Governors (*Ajsarān-i-Mulk*).

1. Chaudhri Jauhari Mal, of Phagwāra.
2. Gurū Wad Bhāg Singh, of Kartarpur.
3. Rāi Ibrāhīm Khān, of Kapurthala.
4. Karam Bakhsh, Rajput, of Multan.

Secretary (*Diwān-i-Daftar*) Bhivāni Das, of Sultanpur.

Finance Minister (*Mukhtar-i-Āmadāni*) Dargahi Mal, Qānūngo, of Rahon.

Collector of Sultanpur and its dependencies. Lala Sri Nivās of Sultanpur.

'Aziz Beg was the first Commander of Forces under Ādina Beg Khān, but he was removed from this office, when he deserted the army during a conflict with Qutub Shāh near Bahlolpur (A.D. 1855). Lāla Bishambar Das was asked to occupy the office vacated by the deserter.<sup>1</sup> The army of Ādina Beg Khān was composed of the following units :

Cavalry	...	5,000
Infantry	...	9,000
Cavalry and infantry maintained by tributary <i>jāgirdars</i> of hills	...	10,000
Couriers	...	395
Carters and hay-cutters	...	5,000
Other menials	...	5,000 <sup>2</sup>

1. *Aḥwāl*, ff. 55 and 56.

2. *Aḥwāl*, f. 56.

kept on a permanent basis the maintenance charges were reduced to a moiety.

In spite of such devices the expenses were beyond control and he had to devise one means after another to meet the demands of army. Once he was told that a very rich Gosain physician lived in the hills. He shifted his camp to these hills and on pretext of illness sent for the physician. The physician, though skilled in the art of diagnosis, found no symptoms of any disease. At last after long and fruitless inquiry he requested the cunning monarch to inform him of his disease. Adina Beg Khan immediately informed the physician that he was suffering from the worry of paying the overdue salaries of his troops and that he was informed he (the physician) had a remedy of his worries. The physician, being enlightened saved his life by offering two cups of *ashrafis*.<sup>1</sup>

With all his shortcomings, temperance and continence were his conspicuous virtues. He did not find a girl on whom to bestow his affections for the whole of his life, but near the end of his days in A.D. 1757 he married a street girl of great charm. On the very first night when he was informed by the girl that she was a Sayyid<sup>2</sup> by caste, he apologised to her and divorced her. Yet he supported her for the rest of her life.<sup>3</sup>

The victory over the insurgent tribes in the Panjab Administration tended greatly to strengthen the Organisation. position of Adina Beg Khan, and spread terror throughout the province. He fixed his headquarters at Batala, and appointed his own governors for the provinces of Multan, Thatta, and Lahore.<sup>4</sup>

1. *Aḥwāl*, f. 58.

2. The Sayyids are considered to be the highest caste among Muḥammadans. Hence, out of respect, their daughters are not generally married by low castes.

3. *Aḥwāl*, ff. 61 and 62.

4. *Farḥatū'n Nāẓirīn* in Latif's *History of the Panjāb*, p. 232.

Ādina Beg Khān played a distinguished part in the  
The man and states- diplomacy of the Panjāb and India.  
man.

From the humble position of a soldier he rose to be a Viceroy. His experience and strong common-sense, his diplomacy and address helped him to rise steadily from position to position. During storms of confusion and anarchy, raised by parties with conflicting interests, he maintained his strength and position, and kept his territory prosperous and profitable. Prinsep<sup>1</sup> has some interesting remarks about him. 'He contrived to acquire,' he says, 'something at every change, and availed himself of every opportunity to aggrandize and strengthen his power, with a depth of cunning, and a readiness which gained for him a high reputation for wisdom. He was a master of the arts and shifts of Indian diplomacy. The Sikhs he amused, and secured immunity from their depredations, by occasionally paying for their services, and he would even by their forbearance when too weak to coerce them.'

He was shrewd artful, unscrupulous, and sometimes cruel. Once he ordered a confectioner, who had declined to supply him with preserves, to be boiled alive as he boiled his own jam. The poor wretch was saved by the intercession of public, but felt a burning pain in his body ever afterwards.<sup>2</sup>

Extravagance seems to have been the rule of Ādina Beg Khān's life. Apart from the presents the annual revenue of the province was thirty-five lakhs of rupees, but the treasury was always empty. In order to avoid a crisis the Khān invented a novel method. Half the troops were suspended for six months in the year, and on returning to duty relieved the other half, which was suspended in turn; so that while the whole army was

---

1. *Origin of the Sikh Power*, p. 17.

2. *Aḥwāl*, f. 58.

or made prisoner. Mir 'Aziz Beg was appointed to see to the enforcement of this undertaking. This man was accompanied by a large number of horsemen, and 4,000 carpenters with their axes; these latter for the purpose of cutting down and clearing the jungle, where the Sikhs were in hiding. The Sikhs thus attacked and hunted out from every place of concealment fled in all directions. and a portion of them, bolder than the rest, went to Rāmgarh (then known as Rām Nomi, Rām Rauni, or Rām Rori), and there took refuge in the mud fort, under the Sikh leaders Jai Singh Kanhayya, and Jassā Singh Rāmgarhia, Mir 'Aziz, hearing of this, surrounded the fort. Many Sikhs sallied out and fought with the assailants, numbers being killed, and taken prisoners.<sup>1</sup>

At this time Ādina Beg Khān was attacked with colic  
 Death of Ādina in his palace, in the town of Batala  
 Beg Khān. and died on the 11th of *Muharram*  
 A.H. 1172 (=September 15, A.D. 1758). His body  
 was according to his wishes, conveyed to Khānpur,<sup>2</sup> in the  
 neighbourhood of Jālandhar, and interred there.<sup>3</sup>

Ādina Beg Khān left no issue. On the death of  
 Ādina Beg Khān, Jankū Rāo, the Mahratta Chieftain,  
 who was stationed in the vicinity of the metropolis,  
 entrusted the government of Lahore to a Mahratta chief  
 called Shāmājī. Sadiq Beg Khān, one of Ādina Beg  
Khān's followers, was appointed to the administration of  
 Sirhind, while the management of Jālandar Doāb was  
 given to Ādina Beg Khān's widow.

1. Būte Shah, *Tārīkh-i Panjāb*, f. 177; M'gregor, *History of the Sikhs*, i. 131, 132.

2. The town of Khānpur is situated 1½ miles north-west of Hoshiarpur on the Hoshiarpur-Tanda Road and contains 3,206 inhabitants according to the census of 1901. *Hoshiarpur District Gazetteer*, 1904, Part A, p. 224.

3. *Aḥwāl* f. 61b., Muḥammad 'Alī *Tārīkh-i Muẓaffarī*, f. 108; Būte Shah, *Tārīkh-i-Panjāb*, f. 177; M'gregor *History of the Sikhs*, i. 132; Beale, 34. In the *Hoshiarpur District Gazetteer*, 1904, it is mentioned that the tomb of Ādina Beg Khān is at Naloyan in the Hoshiarpur District (p. 17).

panic, fled, leaving a large number of horses and elephants with the enemy.<sup>1</sup>

In the course of this battle 'Azīz Beg, Ādīna Beg's general, deserted him and fled. But Lāla Bishambar Dās, the minister, stuck to him and supported him till he won the struggle. After the victory Ādīna Beg Khān, fatigued and exhausted slept for a while and asked Lāla Bishambar Dās to receive the presents, offered by the officers of the army on this auspicious occasion. 'Azīz Beg also returned to offer his present with the rest but would not do so to the Lāla. The Lāla had not yet explained his position, when Ādīna Beg Khān himself got up and taunting 'Azīz Beg for his desertion compelled him to offer his present to the Lāla who, thereafter was appointed the paymaster-general.<sup>2</sup>

This victory over the insurgent tribes tended greatly to strengthen the position of Ādīna Beg Khān in the Panjab, and spread terror throughout the whole province. He fixed his headquarters at Batāla, and appointed his own governors for the provinces of Multan, Thatta, and Lahore. The hill Rājās tendered their allegiance to him; the Zemīndārs made their submission; and so did Rāja Saif 'Alī Khān, of Kangra. The Delhi Court conferred upon him the title of Zafar Jang Bahādūr, treating him as an independent chieftain.<sup>3</sup>

The Sikhs of the Mānjha country now began to give trouble, and, collecting in large numbers, carried on their depredations in the surrounding districts. Ādīna Beg Khān, with a view to driving the Sikhs out of the country, made the Zemīndārs take an oath that they would attack them and drive them away; and that wherever a Sikh was found, he would be immediately killed,

1. Būte Shāh, *Tārīkh-i-Panjāb*, f. 176b; *Aḥwāl*, f. 56.

2. *Aḥwāl*, ff. 56, 57.

3. Cf. Muḥammad Aslam, *Farḥatun' Nazīrin*, (Tr. in Elliots' *History of India*, viii. 169); Būte Shāh, *Tārīkh-i Panjāb*, f. 176b; and M'gregor, *History of the Sikhs*, i, 130-131.

Adina Beg Khān had hardly settled in Lahore when Aḥmad Shāh came back to India to avenge the defeat sustained by his son. Adina Beg Khān was encamping at Jālālabād near the bank of the Beās, when he received the information that Jahān Khān was coming to seize him unawares by the route of Batāla and Aḥmad Shāh was himself marching towards Kalānaur. Adina Beg Khān immediately crossed the river by means of boats and fled to the hills for security. Jahān Khān sent trustworthy messengers to induce him to see him, but he did not agree. Being disappointed Jahān Khān joined the main army and marched onward. Just after the departure of Aḥmad Shāh from India, Adina Beg Khān retraced his steps and re-established himself in the Doāb.<sup>1</sup>

Nothing in the shape of order or discipline prevailed in the Panjāb after the departure of Aḥmad Shāh. The Rohillas mutinied against Adina Beg Khān, under one Qutāb Shāh, and the Afghāns of Malerkotla joined them under their chief Jamāl Khān. The insurgent forces collected in large numbers at Bahlolpur, in the neighbourhood of Philaur, where Adina Beg Khān gave them battle. The engagement was a sanguinary one. The Afghāns and Rohillas greatly outnumbered the viceroy's forces, whose loss in killed and wounded was great. Desertions had commenced in the Viceroy's army, when a little incident turned the scale. Jahān Khān's elephant happened to come so close to the Viceroy's, that Muḥammad Taufiq, Adina Beg Khān's *mahāvat*, aimed a deadly shot at the former, and brought him down. No sooner had Jahān Khān fallen, then the insurgent toops, struck with

1. This incident is not mentioned by any chronicler except Būte Shāh (*Tārīkh i Panjāb*, ff 174b, 176b).

evacuated the capital and, under cover of a dark night, fled beyond the reach of their pursuers.<sup>1</sup>

After the fall of Lahore, the Mahrattas speedily overran the country and in a few days their runners met those of Jahān Khān's. The latter, with Prince Tīmūr Shāh, had pitched his tents at Kachchī Serāī, where, taking up an intrenched position, he prepared for action. A battle ensued, in which the Durrānīs were defeated, and Jahān Khān sought safety in flight along with his master. Accordingly, in the month of Sha'bān, A.H. 1171 (= April, A.D. 1758), he pursued the road to Kabul with the utmost speed, accompanied by Tīmūr Shāh, and made a present to the enemy of the heavy baggage and property that had accumulated during his administration. The Mahratta chieftains followed in pursuit as far as the river Attock, and then retraced their steps to Lahore. This time the Mahrattas extended their sway up to Multan. As the rainy season had commenced, they delivered over the province of Lahore to Adīna Beg Khān, on his promising to pay a tributary offering of seventy-five lakhs of rupees; and decided to return to the Deccan. Adīna Beg Khān had this victory celebrated at Lahore by beat of drum in May A.D. 1758, and great rejoicings took place.<sup>2</sup>

1. Cf. *Aḥwāl*, f. 50; Būte Shāh, *Tārīkh-i-Panjāb*, f. 174b; Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muẓaffarī*, f. 102; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyarū'l-Muta'akkhkhīrīn*, p. 909; 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān* (Translation in Elliott's *History of India*, viii, 267); 'Abdu'l Karīm, *Tārīkh-i-Aḥmad*, p. 10; Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii, 132; Forster, *Journey from Bengal to England*, i, 317, 318; Elphinstone, *History of India*, p. 724; Khazān Singh, *The Sikh Religion*, i, 250; and Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, pp. 549, 550.

2. Cf. *Aḥwāl*, f. 55; Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muẓaffarī*, f. 102; Būte Shāh, *Tārīkh-i-Panjāb*, f. 174b; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyarū'l-Muta'akkhkhīrīn*, p. 909; 'Abdu'l Karīm, *Tārīkh-i-Aḥmad*, p. 10; 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān*, (Translation in Elliott's *History of India*, viii, 267); Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii, 132; Stulpuagel, *The Sikhs*, pp. 16, 17; Forster, *Journey from Bengal to England*, i, 317, 318; Elphinstone, *History of India*, p. 724; and Khazān Singh, *The Sikh Religion*, i, 250.

forces at their own disposal, however well-armed and disciplined, were too few in number to stand before them, considered it prudent to exacuate Lahore and retreat towards the Chenāb. They retreated in the night, unknown even to their own Indian troops.<sup>1</sup>

After the retreat of Prince Tīmūr and his minister, Jahān Khān, (A.D. 1758) Lahore was occupied by the triumphant Sikhs under their celebrated Jassā, the *Kalāl*, or brewster, who had declared the *Khalṣa* to be a 'State', and who now assumed the sovereignty of the country. Thus did the Sikhs become, for the first time, masters of Lahore. Although they owed their rise to power and freedom, in no small degree, to the courtesy and forbearance of their ally, Ādīna Beg Khān, yet they showed their gratitude only by expelling from Lahore, with disgrace, Khawāja Mirzā Jān, his agent. But that veteran chief was, in his return, not wanting in energy to retaliate.<sup>2</sup>

At this juncture Ādīna Beg Khān invited the Mah-rattas, who, led by Ragūnāth Rāo and Malhār Rāo Holkar, were now in camp at Delhi. He requested them to come to his assistance in the Panjāb, and promised a cash payment of a lakh of rupees for a march and fifty thousand for a halt. The Mahrattas, tired of camp life, and panting for action, jumped at the opportunity to distinguish themselves. They lost no time in marching up to Lahore. On the way, they met 'Abdu's-Samad Khān, Aḥmad Shāh Abdālī's General, in command of Sirhind, and inflicted on him a bloody defeat, taking him prisoner. Thence they pushed on to Lahore and entered the city in 1758. The Sikhs

1. Cf. Latif, 230; 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān* (Tr. in Elliot's *History of India*, viii. 267); and Khazan Singh, *History and Philosophy of the Sikh Religion*, i. 249.

2. Cf. Latif, 230; and Khazan Singh, i. 249.



and take possession of the Doāb. Ādina Beg Khān, meanwhile, retired into the hills leaving the Doāb for Murād Khān. Shortly after having united the Sikhs to his own forces, Ādina Beg Khān advanced to give battle to Murād Khān, who was accompanied by Sar Buland Khān, and Sarfrāz Khān, two Afghān generals. A fight ensued in which the Lahore troops sustained a signal defeat. Sar Buland Khān being slain on the field of action, Murād Khān and Sarfrāz Khān, seeing no recourse left them but flight, retraced their steps to Lahore with the remnants of their troops.<sup>1</sup>

After this flight the Sikhs desolated the whole province of the Jālandar Doāb, Ādina Beg Khān again retires to the chiefly at the instigation of Ādina Hills. Beg Khān. The Wazīr Jahan Khān, on hearing this news, marched in person from Lahore, at the head of a considerable army, to inflict chastisement on the insurrectionary chieftain. Ādina Beg Khān, on hearing of his approach retired into the northern hills, his usual place of shelter. The young Afghān Prince and his Wazīr, Jahan, Khān, remained engaged for a while in punishing the increasing audacity of the Sikhs. Meanwhile Ādina Beg Khān reinforced his army by freely recruiting Sikhs. He now incited the Sikh chiefs against the Afghāns, and with their aid defeated a division of the Afghān troops under Sarfrāz Khān at Jullundur. The whole Panjāb was now in a state of commotion. The Afghān Prince and his guardian, seeing that all their attempts to disperse the Sikhs had failed, and that the numbers of the insurgents were daily increasing by thousands, and aware that the

1. Cf. 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān* (Tr. in Elliot's *History of India*, viii. 265-66); Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muzaffarī*, f. 102; *Aḥwāl*, ff. 54, 55; Būte Shāh, *Tārīkh-i-Panjāb*, f. 174; 'Abdu'l Karīm, *Tārīkh-i-Aḥmad*, p. 10; Ghulām Husain Khān, *Siyarū'l-Muta'akḥḥirīn*, pp. 908, 909; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 549; M'gregor, *History of the Sikhs*, pp. 115-116; and Prinsep, *Origin of the Sikh Power*, p. 15.

back in the year A.H. 1170 (=A.D. 1755-56). He returned to Kandhār, leaving his son, Tīmūr Shāh, in the charge of government of Multan and Lahore, with the General Jahān Khān, for his adviser.<sup>1</sup>

Adīna Beg Khān, who had assisted the Delhi Minister in recovering Lahore and who had fled on the appearance of Aḥmad Shāh to Hissār, now appeared again on the scene. Opposed to the Afghān interests, he established himself in the Jālandar Doāb, and began to enlist the Sikhs in his service. His forbearance and connivance encouraged the Sikhs to create fresh disturbances and give renewed trouble to the government. The General Jahān Khān, sensible of his own inexperience in government and revenue matters, and convinced of Adīna Beg Khān's extensive knowledge and ripe experience resolved to avail himself of that man's abilities. He wrote him several civil letters endeavouring conciliate him. At last he invested him with the supreme control of the territory of the Doāb, and sent him a *khil'at* of immense value at Lakki, where he had taken up his residence. Adīna Beg Khān, esteeming this attention and favour as a mark of good fortune, applied himself sedulously to the proper administration of the Doāb. The Prince and the General, now fully convinced of his abilities invited him to Lahore. But this invitation was not relished by Adīna Beg Khān. He mistrusted their intentions and sent Shihāb Khān Begowālia, Chaudhrī Sahib Khān Nousheriā, Dharam Dās Narinjanya, Chaudhrī Jodhā Nagri, and Rāi Ibrāhīm Kapūrthalia, as his representatives, with costly presents and apologies for non-compliance with the Prince's order. Not satisfied with his excuses, the Abdālī Prince sent a detachment of troops under Murād Khān to punish the chief

1. *Aḥwāl*, f. 54b; Muḥammad 'Alī. *Tārīkh-i-Muṣaffarī*, f. 101b; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 549.

Mughlānī Begam, the widow of Mīr Mannū, endeavoured to stand equally well with the court of Delhī and with the Durrānī king, and she betrothed her daughter to Ghāziu'd-Dīn,<sup>1</sup> the Delhī Wazīr. But the Wazīr wished to recover a province for his sovereign, as well as to obtain a bride for himself. Under the advice of Ādīna Beg Khān (in the beginning of A. H. 1169, A.D. 1755), he sent from Ludhiana a force, which accomplished the march of forty or fifty *kos* in one day and night, and reached Lahore in two days. The widow of Mu'īnu'l-Mulk was asleep in her dwelling, and awoke to find herself a prisoner. She was carried to the camp of 'Imādu'l-Mulk, who, upon her arrival, waited upon her, and begged to be excused for what he had done. Having consoled her, he gave the province of Lahore to Ādīna Beg Khān for a tribute of thirty lakhs of rupees<sup>2</sup>. This done, the wazīr returned to Delhī.

Aḥmad Shāh, on hearing this aggression, and occupation of Lahore by the Delhī Government, left Kandhār, crossed the Indus, and drove Ādīna Beg Khān out of the Panjab, who, being unable to resist, fled towards the waterless deserts of Hānsī and Hissār.<sup>3</sup>

Aḥmad Shāh then hastened to Delhī, where he ordered the town to be pillaged. Proceeding then to Mathrā he plundered everything and marched

Prince Tīmūr is appointed governor of Lahore.

1. Ghāziu'd-Dīn Khān, Amīr u'l-Umarā, styled 'Imādu'l-Mulk, was the son of Ghāziu'd-Dīn Khān Firoz Jang. His original name was Shihābu'd-Dīn and was appointed minister by the Emperor Aḥmad Shāh in A. D. 1752, A. H. 1165, after the death of his father (Beale, 143).

2. Cf. Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muḥaffarī*, f. 98-b, 100b; Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii. 130; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 97; Forster, *Journey from Bengal to England*, i. 316; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 548; and Malcolm, *A Sketch of the Sikhs*, pp. 92, 94.

3. Cf. Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muḥaffarī*, f. 100, 101; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 548; and Forster, *Journey from Bengal to England*, i. 317.

new acquisitions; and himself retired to his native country.<sup>1</sup>

After the departure of the Abdālī invader, the Panjab remained in a distracted condition. A war extending over a period of half a year, carried by strangers into the heart of the province, had necessarily enfeebled the administration, and the Sikhs were not slow to take advantage of this state of things. They extended their depredations in all directions, and laid waste the country lying between Amritsar and the hills. The Viceroy of Lahore ordered Ādina Beg Khān, whose inaction at Lahore was not altogether above suspicion, to inflict on the seditious Sikhs a severe chastisement. Ādina Beg Khān watched for an opportunity to destroy the Sikh union, and to reduce them to order. During a festival at Makhowāl, a holy place of worship, while thousands of Sikhs had repaired thither on a pilgrimage, he suddenly fell upon them and defeated them. He was, however, careful to desist from wholly extirpating them<sup>2</sup>

Mir Mannū did not long survive these events; he was killed by a fall from his horse in Muḥarram, A.H. 1167 (=A. D. 1751)<sup>3</sup>, whereupon his widow, Murād Begam, also called Mughlāni Begam, proclaimed her minor son, Amīn-ud-Dīn, a child three years old, Viceroy under her own guardianship<sup>4</sup>.

---

1. Cf. *Aḥwāl*, ff. 53 and 54; Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muṣaffarī*, f. 85; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyarū'l-Muta'akkhkhīrīn*, p. 889; Elphinstone, *Kingdom of Caubul*, p. 548; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 96; Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, pp. 11 and 12; and Muḥammad Aslam, *Farhatu'n Nāṣirīn* (Translation in Elliot's *History of India*, viii, 167, 168).

2. Malcolm, *A sketch of the Sikhs*, p. 82; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 97.

3. Beale, p. 277; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyarū'l Muta'akkhkhīrīn*, p. 895; Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muṣaffarī*, f. 89.

4. Cf. *Aḥwāl*, f. 54; Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muṣaffarī*, f. 89; Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p. 13; Forster *Journey from Bengal to England*, i. 315; and Malcolm, *A Sketch of the Sikhs*, p. 92.

governed the Jalandhar Doab, with much tact and judgment.<sup>1</sup>

In the year A.D. 1751 Aḥmad Shāh Abdālī came into the Panjab for the fourth time, and marched towards Lahore. Mīr Mannū, the Viceroy of Lahore, being informed about this, went out to meet him half way, and not only resisted his attacks for four months, but several times came out and drove him to a distance. The Durrānīs subjected the intrenched posts of Mīr Mannū to a strict blockade, cutting off all communications. A council of war was then convened, consisting of Rājā Kaurā Mal, Ādina Beg Khān and other nobles. Ādina Beg Khān, was of opinion that it was time to quit the intrenchment and to meet the enemy on open ground. Kaurā Mal differed on the ground that the Indian troops were no match in the field for the hardy Afghāns and that it would be madness to run the risk of such an unequal combat. He further held that after three or four days the Durrānīs wanting provisions, and already tired of so bloody and fruitless an expedition, would retire of their own accord. But the Viceroy, prompted by his own ardour, listened to the importunities of Ādina Beg Khān, and coming out of his post on the 12th April, 1752, took up his position on the elevation of an old brick kiln near the village of Mahmūd Bhattī. The armies moved into action, and a heavy cannonade followed. Rājā Kaurā Mal was killed in the field. Ādina Beg Khān scarcely exerted himself and withdrew. Mīr Mannū saw that a prolonged contest would be ruinous; he retired to the citadel, and gave in his adhesion to the conqueror. Aḥmad Shāh being satisfied with the annexation of Lahore and Multan to his dominions, continued Mīr Mannū as his delegate in the

---

1. *Aḥwāl*, f. 53; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 94; Sohan La'l, *Umdatul-Tawārīkh*, i. 128.

he remained during the disturbances trying to reinforce his troops. Here in the hills he had to fight (1747 A.D.) with Ganda Singh Bhangī, Jhanda Singh Bhangī, Jassa Singh Rāmgarhia, Haqīqat Singh Kanhayyia, Jai Singh Kanhayyia, and Amar Singh Kingra, who were petty chiefs. Ādina Beg Khān defeated all of them.<sup>1</sup>

Having reduced Lahore, Aḥmad Shāh Abdālī immediately advanced towards Delhi, and crossing the Beās and the Sutlej without opposition, approached Sirhind. Here he met Prince Aḥmed, the heir-apparent, and the Wazīr Qamaru'd-Dīn Khān, who were sent from Delhi to check his advance. Various skirmishes took place between the detachments of the two armies, but nothing decisive occurred for about a month. The Mughal Wazīr was killed by a cannon-ball, while at prayers in his tent, but his army, under the charge of his son Mir Mannū, continued to repel the Durrānīs, and totally repulsed and defeated them compelling them to march off homewards.<sup>2</sup> This happened in A.D. 1748 (= A.H. 1161).

The Panjab was thus recovered for the Emperor Muḥammad Shāh, and the government of Lahore and Multan was conferred by the Delhi Court on Adina Beg Khān under Mu'īnu'l-Mulk (A.D. 1748—A.D. 1754), Mir Mannū (1748 A.D.), with the title of Mu'īnu'l-Mulk, in acknowledgement of his services on this important occasion.

After the retreat of Aḥmad Shāh, Ādina Beg Khān came down to Bist Jālandhar from Rājpur and settled in his country.<sup>3</sup> The new Viceroy of Lahore confirmed Kaurā Mal as judicial dīwān and his deputy, and retained the services of the experienced Ādina Beg Khān, who

1. Cf. *Aḥwāl*, ff. 52 and 53; Latīf, p. 306.

2. *Aḥwāl*, f. 53; Elphinstone, *History of India*, p. 716; Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, pp. 7 and 8.

3. *Aḥwāl*, f. 53.

This letter produced the desired effect, and Shāh Nawāz Khān, ashamed of his conduct, returned to the path of duty and allegiance;<sup>1</sup> but Ādina Beg Khān had already gone far in the negotiations with Aḥmad Shāh,<sup>2</sup> and the latter marched to Lahore in A.H. 1160<sup>3</sup> (=A.D. 1747). Shāh Nawāz Khān came out with a numerous army, and a battle was joined. Ādina Beg Khān was ordered to take part in the conflict. He marched with his troops, but dodged and slipped to the left, and contented himself with being a mere spectator. In the mean time the Viceroy mounted upon an elephant was encouraging his men; Ādina Beg Khān advanced a little farther, but stopped short again. Luckily it was already dark, and the Abdālīs had retired of their own accord. But Ādina Beg Khān having already retired with his troops within the city, so early in the evening a panic seized the civil population, that remained within the walls, and there was a *sauve-qui-peut*. The Viceroy, bewildered at this reverse, returned to his quarters, where a body of his faithless servants, availing themselves of the general panic, fell at once upon the run-aways, and commenced killing and plundering. Finding that matters were past all remedy, Shāh Nawāz Khān quitted the city and fled; and thus the army without being beaten, left the enemy victorious. The next morning the Abdālīs entered the city without the least opposition.

Ādina Beg Khān took the precaution to get early out of the place with his troops and all his fortune, and took a precipitate flight<sup>4</sup> to Jammū and Rājpur, where

1. Cf. Cunningham, p. 94; Grant Duff, ii. p. 28; Prinsep, pp. 5 and 6; and Ghulām Husain Khān, *Siyarū'l-Mula'akḥḥirīn*, p. 862.

2. Grant Duff, ii. 28.

3. Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muzaffarī*, f. 74; and Cunningham, p. 94.

4. Cf. Ghulām Husain Khān, *Siyarū'l-Mula'akḥḥirīn*, pp. 862, 863; *Aḥwāl*, f. 52b; Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muzaffarī*, f. 74; Būte Shāh, *Tārīkh-i-Panjāb*, f. 170; Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii. 28; and Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p. 6.

a valuable accession to his party and jolly good luck<sup>1</sup>. This speech had its full effect; Shah Nawāz Khān opened correspondence with Aḥmad Shah Abdālī; and immediately terms of agreement were drawn up and signed between them. It was proposed that Aḥmad Shah would get the crown and the ministership would go to Shah Nawāz Khān<sup>2</sup>.

This scheme having worked to his satisfaction, Adīna Beg Khān followed it up with another. He wrote to Qamaru'd-Dīn Khān, the Minister, his nephew had conceived chimerical schemes in his mind, affected independence, and had opened correspondence with Aḥmad Shah Abdālī. He added that the remonstrances of his best servants had so far proved fruitless, although they were ready to renew their efforts if the Minister was prepared to lend them his moral support.<sup>3</sup> The Minister, astonished at the intelligence, immediately wrote in his own hand a very affectionate letter to his nephew. The purport was, 'that their family, at all times devotedly attached to the Emperors of India, had never been guilty of ingratitude or treason. Beware of such a crime; beware of thinking that a traitor can thrive. It is a pity that a man like you should wish for the honour of obeying Aḥmad Shah Abdālī, the *Yasawal*<sup>4</sup>, rather than for that of driving such a fellow from the frontiers of India. Would not the five Provinces of Kabul, Kashmīr, Thatha, Lahore, and Multan, fall into your hands if you succeeded in the latter, and would not your good uncle exert himself in supporting you with all the power of the Empire?'<sup>5</sup>

1. Ghulām Ḥusain Khān, *Siyar-ul-Muta'akhkhirin*, p. 861.

2. Cf. Ghulām Ḥusain Khān, *Siyar-ul-Muta'akhkhirin*, p. 861; Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii. 28; and Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p. 5.

3. Cf. Ghulām Ḥusain Khān, *Siyar-ul-Muta'akhkhirin* p. 861; and Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii. 28.

4. A servant of parade carrying a silver and gold staff.

5. Ghulām Ḥusain Khān, *Siyar-ul-Muta'akhkhirin*, pp. 861 and 862.



the brothers attended the 'Idgah' for divine service. After the service, an altercation occurred between the brothers, resulting in a rupture. An engagement followed in which Yahyā Khān's followers were slain, and he was himself taken prisoner by Shāh Nawāz Khān, who, proceeding to Lahore, took possession of all his deceased father's estates, and proclaimed himself viceroy, without waiting for orders from the Imperial Government at Delhi<sup>2</sup>.

Shortly afterwards Yahyā Khān made good his escape, with the help of his aunt, and presented himself before the Emperor at Delhi, laying his grievances before His Majesty, through his uncle Qamaru'd-Dīn<sup>3</sup>.

The new viceroy conferred the office of prime minister on Kaurā Mal<sup>4</sup> and gave the governorship of the Bist Jalandhar to Ādīna Beg Khān<sup>5</sup>, who began to undermine his master's power. He advised Shāh Nawāz Khān to invite the rising Aḥmad Shāh Abdālī to his aid saying: 'You are no more than a nephew to Wazīr Qamaru'd-Dīn Khān, but your elder brother, Yahyā Khān, is his son-in-law besides; and he is gone to carry complaints against you to Court. Rest assured, then that neither Emperor nor Wazīr will allow you peaceful enjoyment of government. You have, however, one resource, and it is this: Join Aḥmad Shāh Abdālī's party—a powerful and successful man, who openly aspires to the Crown, and will look upon you as

1. The place where the 'Id prayers are offered.

2. Ghulām Husain Khān, *Siyarul Mula'akhhirin*, p. 857; Sohan La'l, *Umdatul-Tawārikh*, i. 114; Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muẓaffarī*, f. 73b; Kanhayya La'l, *Tārīkh-i-Panjāb*, p. 69; Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p. 5; Cunningham, *A History of the Sikhs*, p. 93.

3. Cf. Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muẓaffarī*, f. 73b; Ghulām Husain Khān, *Siyarul Mula'akhhirin*, p. 857; Kanhayya La'l, *Tārīkh-i-Panjāb*, p. 70; Sohan La'l, *Umdatul-Tawārikh*, i. 114; and Prinsep, *Origin of the Sikh Power in the Panjab*, p. 5.

4. Cunningham, p. 94; and Latif, p. 215.

5. Latif, p. 215.

death and carried off the treasure. Nawāb Khān Bahādur ordered Adīna Beg Khān, the then governor of Bist Jalandhar, to punish the Sikhs. Jassā Singh, thereupon fled to the Sutlej; but the Sikhs were defeated with great slaughter, and hundreds<sup>1</sup> of them were brought in chains to Lahore and beheaded.

Nawāb Zakariyā Khān, the Viceroy of the Panjab, died at Lahore on Monday, the 12th Jumāda II A.H. 1158<sup>2</sup> (=A.D. 1745). On his death the viceroyalty of Lahore was conferred on Mīr Momin<sup>3</sup> Khān, a court noble, but, shortly after, Yaḥya Khān<sup>4</sup>, the eldest son of Zakariyā Khān, was appointed governor, through the mediation of the wazīr, Qamaru'd Dīn Khān<sup>5</sup>. At this time Ḥayātu'lla Khān, surnamed Shāh Nawāz Khān<sup>6</sup>, the younger brother of Yaḥya Khān held the governorship of Multan<sup>7</sup>. He, on the death of his father, refused to give his elder brother his share of the vast effects left by Zakariyā Khān. He marched from Multan to Lahore with a considerable force and encamped in the neighbourhood of Shālāmār. Negotiations were set on foot through Dīwān Sūrāt Singh. On the 'Id festival,

1. Latif, pp. 314 and 315; Cunningham, p. 93.

2. Cf. Beale, 426; Latif, 315; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l Muta'ahh<sup>h</sup>kh<sup>h</sup>irin*, p. 856; and *Aḥwāl*, f. 52b.

3. Latif, p. 213.

4. *Aḥwāl*, f. 52b; Sohan La'l, *'Umdatul-t-Tawārīkh*, i, 113; Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l Muta'ahh<sup>h</sup>kh<sup>h</sup>irin*, 856; Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muḥaffarī*, f. 73.

5. His original name was Mīr Muḥammad Fāzil. He was the son of E'tmādu'd-Daula Muḥammad Amīn Khān, Wazīr, and was himself appointed to that office, with the title of E'tmādu'd-daula Nawāb Qamaru'd-Dīn Khān Bahādur Nusrat Jang, by the Emperor Muḥammad Shāh, after the resignation of Nizāmu'l-Mulk Aṣaf Jāh, in A.D. 1724, A.H. 1137 (Beale, pp. 313 and 314). He was the uncle and father-in-law of Yaḥyā Khān (Ghulām Ḥusain Khān, *Siyaru'l-Muta'ahh<sup>h</sup>kh<sup>h</sup>irin*, p. 856).

6. This title was conferred on Ḥayātu'lla Khān, by Nādir Shāh, in the expedition against the Afghān Nūr Muḥammad Khān Lelr (Latif, 213).

7. Latif, *History of the Panjāb*, p. 213; and Grant Duff, *A History of the Mahrattas*, ii, 28.

Bhivānī Dās requested Nawāb Zakariyā Khān to re-instate his master, Adīna Beg Khān, promising that within a year he would restore all the embezzled revenue moneys to the treasury. His request was granted, Adīna Beg Khān was sent for, and reinstated as governor with a bit of admonition and the award of a robe.<sup>1</sup>

Adīna Beg Khān gradually rose to the position of governor of Bahrāmpur in the Gur-dāspur District,<sup>2</sup> and Nawāb Zakariyā Khān, Viceroy of Lahore, subsequently appointed him governor of the Bist Jalandhar.<sup>3</sup>

The commotions which followed the invasion of Nādir Shāh, and the confusion into which the province of Lahore was thrown, were favourable to the Sikhs, who, impoverished by repression and extortion, took again to rapine and plunder. They occupied the whole country between the Rāvi and the Beās, as well as the Mājha jungles, harassed the routes of communication, and, moving about in small bands, plundered villages. One Jassā Singh *Kalāl*<sup>4</sup> (or distiller) who had fled, with the other Sikh chiefs, to take refuge in Muktesar (in the Ferozepore district) during the invasion of Nādir Shāh, appeared again after the Shāh's return and built the fort of Daliwāl on the bank of the Rāvi, where he established his headquarters. In 1743, he, with a large body of horsemen, attacked Dīwān Lakhpat Rāi, the deputy of Nawāb Zakariyā Khān, who was carrying treasure from Emenābād to Lahore, put the Dīwān to

1. *Āḥwāl*, f. 52.

2. Latif, *History of the Panjab*, p. 232; *Būte Shāh, Tārīkh-i-Panjāb*, f. 173b.

3. Cf. Cunningham, *History of the Sikhs*, p. 95, f. n. 1.

4. Jassā Singh *Kalāl* was born in 1718, (Latif, p. 314) and was the first man of note in the Ahluwālia Misl (M'gregor, p. 146). Most of the leading chiefs of the time were converted to Sikhism by him. He claimed descent from the Rājputs of Jasselmēr, and became the founder of the Kapurthala ruling family (Kanhayya La'l, p. 102).

After the departure of Nādir Shāh from the Panjab, Nawāb Zakariyā Khān ordered his Prime Minister, Diwān Lakhpat Rāi, to raise a large sum of money from the *umara* (grantees) to make payment to the troops, as the royal treasury was already exhausted by the heavy contributions levied by Nādir Shāh on Lahore. Ādina Beg Khān, with other governors, was summoned to Lahore to restore the revenue. He had embezzled a large sum and in order to save himself he tried to approach Diwān Lakhpat Rāi at night. The Diwan, however, refused to listen to him and Ādina Beg Khān, being disgusted, contrived to get the revenue credited in the royal treasury registers, by bribing the treasury officers. When the accounts were checked, Ādina Beg Khān, Bhivānī Dās, and Chaudhrī Nidhān Singh were put into prison, on being found guilty of misappropriation of state moneys.<sup>1</sup>

They remained confined for one year near Batāla, whence they were released on Lāla Bhivānī Dās, taking the responsibility to settle the accounts. Lāla Sri Nivās stood surety for Lāla Bhivānī Dās.

Ādina Beg Khān had suffered many hardships during his incarceration. He managed to slip away from his prison and fled to the mountain of Jeowāl(?). Bhivānī Dās had to pay dearly for his escape: he was boiled alive in a cauldron; although he suffered great torture in this ordeal, he was loyal enough to his master not to disclose the detail of the accounts of Ādina Beg Khān. Diwān Lakhpat Rāi was touched with his sincerity and interceded to save his life. He also managed to procure some physicians who attended to Bhivānī Dās till his body was healed. When Bhivānī Dās recovered completely, he was summoned to the court and on the recommendation of Lakhpat Rāi was offered any office he cared to accept.

---

1. *Āḥwāl*, f. 51.

began his career as a common soldier, but soon threw aside that profession for revenue work. He succeeded in getting the appointment of collector (corresponding, at the present day, to the post of Patwārī) in the 'ilāqa of Kang,<sup>1</sup> near Sultānpur.<sup>2</sup>

Kang was one of the dependencies of Sultānpur and its revenue, after being collected, was sent to Lahore, along with the revenue of Sultānpur. Luck favoured Ādina Beg Khān : the governor of Sultānpur died, and Ādina Beg Khān obtained the governorship of Sultānpur by colluding with the treasury officer and offering Lala Sūr Nivās, a banker of Sultānpur, as his security to 'Azadu'd-daula Nawāb Zakariyā Khān, surnamed Khān Bahādur,<sup>3</sup> the then Viceroy of Lahore. On being raised to the governorship, Ādina Beg Khān appointed Lala Sūr Nivās General Manager, and his elder brother, Bhiwānī Dās, Superintendent of Offices.<sup>4</sup>

During the invasion of Nādir Shāh (A.D. 1738) Ādina Beg Khān was the governor of Sultānpur. Nādir Shāh's orders to his army were to spare neither life nor property : so both fire and sword were freely used along the line of march. In these turbulent times Ādina Beg Khān won great popularity among his people by saving a large number of residents of Thatta and Tibba from destruction by bribing the victors with tact and judgment.<sup>5</sup>

---

1. Kang is a village, which belongs to the Nakodar Tehsil, and lies between two and three miles south of Lohian, on the south of the Bein stream, *Jullundur District Gazetteer, 1904*, p. 35. Latif reads Kanak instead of Kang which is wrong.

2. *Āḥwāl*, f. 50.

3. He held charge of Lahore from A.D. 1737 to A.D. 1744 Cf. Latif *History of the Panjāb*, p. 193 ; Beale *Oriental Biographical Dictionary*, p. 426 ; and Muḥammad 'Alī, *Tarikh-i-Muẓaffarī*, f. 73.

4. *Āḥwāl*, f. 50.

5. *Ibid.* ff. 50 and 51.

This assertion of Muslim supremacy was not, however, steadily followed up. The viceroyalty of Lahore soon became a bone of contention between Yahya Khān and Shāh Nawāz Khān, the two sons of Zakariyā Khān (the successor of Abdu's Samad, who defeated Banda). The younger brother Shāh Nawāz Khān, in this struggle was advised by Ādina Beg Khān, (the then manager of the Jullundur Doāb), to join hands with Aḥmad Shāh Abdālī—a counsel which he readily accepted. Aḥmad, Shāh on the invitation of Ādina Beg Khān, crossed the Indus; but Shāh Nawāz Khān, the usurping Viceroy of Lahore, changed his attitude, for he had been taunted with treason. Generosity prevailed over policy, and he opposed the advance of the Afghāns. He could not, however, resist the progress of Aḥmad Shāh Abdālī, whose troops advanced, and obtained possession of Multan and Lahore, and thence proceeded to Delhi.

This is how Ādina Beg Khān actively entered state politics for the first time.

Ādina Beg Khān was by caste an Arāin.<sup>1</sup> He was the son of Channū,<sup>2</sup> an inhabitant of Sharakpur<sup>3</sup> in Lahore Tehsil. Only a few stray facts are known about his early life. He was born at Pattī,<sup>4</sup> near Lahore,<sup>5</sup> and was brought up in a Mughal family.<sup>6</sup> In early life he spent a good deal of his time at Jalālābād,<sup>7</sup> Khānpur<sup>8</sup> and Bajwāra. He

1. *Āḥwāl-i-Ādina Beg Khān*, f. 50. 2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. His date of birth is not known. 6. *Āḥwāl-i-Ādina Beg Khān*, f. 50.

7. Elliot and Dowson (*History of India*, VIII), and Latif (*History of the Panjāb*, p. 214 n.) read it Allahabād instead of Jalālābād, which is clearly wrong. As the author of *Āḥwāl-i-Ādina Beg Khān* has mentioned on f. 60b, Jalālābād is a small village, situated on the bank of the Beās. Cf., John Walker's *Map of the Sikh Territory*, lat. 75° 10', long. 31° 25'.

8. This is deciphered as 'Cawnpore' by Elliot and Dowson, and Latif has apparently copied them.

## ADINA BEG KHAN

AURANGZEB was the last of the race of Timūr, who

The Panjab in the first half of the eighteenth century A.D.<sup>1</sup> successfully governed a large but incoherent empire rapidly approaching dissolution. His weak successors only prolonged a nominal rule. Within a generation separate dominations were established in different parts of India. The Panjab became a wide welter of confusion and by the death of the Delhi sovereign, Muḥammad Shāh, who had not ruled with the vigour and ability of his predecessors, the Mughal sovereignty in India was not much more than a legal fiction.

The successive invasions expedited the process of decay. When Nādir Shāh came Mahrattas rose against the existing dynasty, in the hope of restoring Hindū pre-eminence.

Lahore was at this time ruled by a delegate from the Delhi Court. The commotions in the country proved favourable to the re-appearance of the repressed sect of the Sikhs. Gurū Gobind Singh had declared himself the last of the apostles; the believers were left without a temporal guide and rude untutored men began to obtain livelihood as robbers. They commenced marauding in large organized bodies, under various chieftains. But when the Viceroy<sup>2</sup> of Lahore found that these disturbances lead to a diminution of the revenues, he sent out troops to put down and disperse the Sikh confederacy. A large force pursued and defeated them, many prisoners were brought to Lahore and executed at Shahīd Ganj.

---

1. Cf. Steinbach, *The Punjab*; Garret, *Cunningham's History of the Sikhs*; Grant Duff, *History of the Mahrattas*, Latif, *History of the Panjab*; and Ghulām Ḥusain Khān, *Siyarū'l-Muta'akhkhirin*.

2. Yahya Khān. See Latif, *History of the Panjāb*, p. 213.

Rose, H. A., *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*.  
 Steinbach, Lt.-Col., H., *The Punjab*. London, 1846.  
 Stulpnagel, C. R., *The Sikhs*. Lahore, 1870.  
 Walker, J., *Map of the Sikh Territory*.

## (2) PERSIAN

'Abdul Karīm, *Tārīkh-i-Aḥmad*. A. H. 1266.  
 'Alī Ibrāhīm Khān, *Tārīkh-i-Ibrāhīm Khān*. (Translation in *History of India*. Elliot and Dowson, Vol. viii.)  
Ghulām Husain Khān, *Siyarū'l Muta'akhkhirin*. Lucknow, 1866.  
Khairu'd Dīn Muḥammad, *Ibrat Nāma*. (Translation in *History of India*. Elliot and Dowson, Vol. viii).  
 Muḥammad Aslam, *Farḥatu'n Nāẓirīn*. (Translation in *History of India*. Elliot and Dowson, Vol. viii).  
 Sohan La'l, *'Umdatul-Tawārīkh*. Lahore, 1885.

## (3) URDU

Kanhayya La'l, *Tārīkh-i-Panjāb*. Lahore, 1887.

## Unpublished Mss.

### (1) In the Library of the British Museum :

Aḥwāl-i-Ādina Beg Khān. Anonymous Ms. Vide Rieu's *Catalogue*, p. 1044a.

### (2) In the Library of the India Office:

Būte Shāh, Ghulām Muḥayyu'd-Dīn, *Tārīkh-i-Panjāb*, Vide *Ethé's Catalogue*, p. 197.

### (3) In the Punjab University Library :

Muḥammad 'Alī, *Tārīkh-i-Muẓaffarī*. (No. Pe. II 89).



## ADINA BEG KHAN

### *The Last Mughal Viceroy of the Panjab*

#### AUTHORITIES

##### Printed Books

##### (1) ENGLISH

- Beale, T. W., *An Oriental Biographical Dictionary*. London, 1894.
- Cunningham, J. D., *A History of the Sikhs*. London, 1918.
- Elliot and Dowson, *The History of India as told by its own Historians*. London, 1877.
- Elphinstone, M., *The History of India*. London, 1905.
- Elphinstone, M., *An Account of Kingdom of Caubul*. London, 1815.
- Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the India Office Library*. Oxford, 1903.
- Forster, G., *Journey from Bengal to England*. London, 1808.
- Grant Duff, J., *A History of the Mahrattas*. Calcutta, 1912.
- Khazan Singh, *History and Philosophy of the Sikh Religion*. Lahore, 1914.
- Latif, Sayyid Muhammad, *History of the Panjab*. Calcutta, 1891.
- Malcolm, J., *A Sketch of the Sikhs*. London and Bombay, 1812.
- M'gregor, W. L., *The History of the Sikhs*. London, 1846.
- Nolan, F. H., *History of India*. London.
- Prinsep, H. T., *Origin of the Sikh Power in the Punjab*. Calcutta, 1834.
- Rieu, C., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. London, 1883.



**ADINA BEG KHAN**

**The last Mughal Viceroy of the  
Panjab**

**By**

**Muhammad Baqir Malik, M.A.**

**Research Assistant, History Department  
University of the Panjab**



قلنا فلا يظهر ذلك الضوء في مدة تقرب الشمس من المنقلب الشتوى ويظهر في جانبى تلك المدة لان بُعدهُ و بُعد ما تقرب منه من الافق يكون اكثر من ثمانى عشرة درجة لما يلوح من التقرير السالف ايضاً ، وحيث العرض تسعون والقطب على سمت الرأس يكون زمان الصبح والشفق كل منهما خمسين يوما بليته لان دائرة الارتفاع هناك هى دائرة الميل، فالشمس اذا كانت في جزء ميله ثمانى عشرة درجة يكون اول الصبح وآخر الشفق وذلك الجزء هو الخمسون من كل الاعتدالين في الجهتين فلذلك يكون الزمان ما ذكرنا على ما وعدنا بيانه ، وفي مقدار كل يوم بليته يدور النور على الافق وبقدر اثنتى عشرة ساعة يكون نور الصبح على نصف الافق الشرقى فرضاً وبقدر اثنتى عشرة ساعة على نصف الافق الغربى كذلك والشفق على هذا القياس ، وهذا من نواذر نكت هذا العلم ولا يزيد الصبح والشفق في موضع من وجه الارض على هذا ، وهذا نهاية الكلام على الصبح والشفق واحوالهما وهو المشكور على نعمائه“،

تقريباً صار بعدها عن الافق ثمانى عشرة درجة فيظهر الصبح ويدوم الى ان تماس الشمس الافق وهو بقدر ما يقطع الباقي من مداره الى المماسه وهو ثمانون درجة اعنى خمس ساعات وثلاثاً اذ من المحاذاة الى المماسه تسعون جزءاً وقس ساعات الشفق عليه ، وفى المواضع التى يزيد عرضها على تمام الميل الكلى الى حيث يكون عرضه اربعا وثمانين درجة ونصفا وهو مجموع تمام الميل الكلى والثمانى عشرة درجة اذا كانت الشمس فى القوس الابدية الخفاء يكون الضوء فى مقدار كل يوم بليته اى فى مقدار دورة الفلك الاعظم ، يظهر من طرف مشرق الجنوب ويمر على الجنوب وينحى فى الطرف الغربى لان بعد الشمس عن الافق فى تلك العروض حينئذ اذا وصلت الى مدارها تحت الارض الى حوالى نصف النهار من طرف الجنوب يكون اقل من ثمانى عشرة درجة على ما لا يخفى، الا فى العرض الآخر فان بعدها منه عند وصولها الى نصف النهار يكون ثمانى عشرة وفى باقى الاوضاع اكثر، ولا يخفى اختلاف مدة ظهور الضوء باختلاف المدارات الابدية الخفاء ، ولان المدار كلما كان اعظم كانت المدة اكثر لان الاعظم اقرب (من) الافق وظهور الضوء فيه اقدم منه فى الاصغر عكس الاختفاء فهما، الا ان الباقي من اربعة وعشرين ساعة بعد نقصان ساعات الضوء منها هو ساعات الظلمة وهذا الصبح والشفق يكون متصلاً احدهما بالآخر لانه ما دام فى الطرف الشرقى (يكون من حساب الصبح وما دام فى الطرف الغربى) يكون من حساب الشفق، ثم اذا زاد العرض على (ما)

اوائل الجدى ساعة وثلاث ، وفى المواضع التى يكون عروضها\* ثمانية و اربعين و نصفاً اذا كانت الشمس فى المنقلب الذى فى جهة العرض يتصل الشفق بالصبح و لا يوجد ظلمة الليل عند وصول الشمس على دائرة نصف النهار تحت الارض لان قوس انحطاطها من دائرة نصف النهار حينئذ على هذا الوضع يكون ثمانية عشر جزءاً فالآن الذى يكون آخر غروب الشفق يكون هو بعينه اول طلوع الصبح ، و فيما جاوزت عروضها ذلك المقدار يكون ذلك اعنى اتصال الصبح بالشفق فى زمان اكثر بحسب تناقص انحطاط الشمس عن الافق المقدار † المذكور اذ على هذا الوضع يكون طلوع الصبح قبل تمام غروب الشفق بخلاف الوضع الاول فيكون زمان ما من ‡ ساعات الشفق و ساعات الصبح ايضاً و يكثر هذا الزمان لما ذكرنا ، وفى المواضع التى يكون عروضها مساوية لتمام الميل الكلى اذا ماست الشمس الافق فى (اول الجدى) المنقلب الذى فى خلاف جهة العرض و لا يطلع يكون ساعات الصبح خمس ساعات و ثلثاً و مثلها يكون ساعات الشفق و الباقى من اربعة و عشرين ساعة يكون ساعات الظلمة ، وذلك لان الشمس فى مدار المنقلب الشتوى اذا وصلت الى محاذاة مطلع الاعتدال كان بعدها من الافق مثل الميل الاعظم و اذا جاوزت عن محاذاتها عشر درجات

\* In the text it is written as

عرضها

† In the text it is written as

القدر

‡ In the text it is written as

ما بين

صغيرة والارتفاع عظيمة، فاذن يطلع من المعدل مع قوس الانحطاط والشمس في غير الاعتدالين اكثر من ثمانى عشرة درجة لتساوى احكام المدار والمعدل في الطلوع والغروب ، ولان المدارات تنصفا غربا لبعده عن المعدل يكون اكثر هذا التفاوت اذا كانت الشمس في احد المتقابلين فاعرفه فانه من اللطائف، ولا يخفى ان كل جزءين يتساوى بعدهما عن احد الاعتدالين يتساوى ساعات صباحهما وشفقهما وهذا ايضا من خواص خط الاستواء اذ لا يوجد في غيره، واما في الآفاق المائلة فكلما \* كان ارتفاع القطب الظاهر من فلك البروج اكثر والزاوية الحادثة من تقاطع الافق والبروج اقل كانت ساعات الصبح والشفق اكثر، وكلما كان ارتفاعه اقل كانت (الساعات) اقل، وذلك لان الزاوية اذا كانت اقل كان ما بين مركز الشمس والافق من دائرة البروج اكثر مما اذا كانت اقل حدة لتساوى قوس الانحطاط فيهما و اذا كانت القوس من البروج اكثر كان مطالعها بل الساعات اكثر و ان كانت اقل (كانت اقل †) فلهذا، ولان انحطاط كل درجة تحت الارض مثل ارتفاع نظيرتها فوقها ايضا يكون في الآفاق المائلة مدة الصبح والشفق في نصف البروج الذى ميله في جهة العرض اكثر مدتهما في النصف الآخر الا ترى ان مدة الصبح والشفق في الاقليم الرابع والشمس في اوائل السرطان ساعتان وفي

\* In the text it is written as

† Thus in the text of one Mss.



ذلك فاعلم انه قد عرف بالتجربة ان انحطاط الشمس من الافق عند اول طلوع الصبح و آخر غروب الشفق يكون ثمانية عشر جزءاً من دائرة الارتفاع المارة بمركز الشمس، لكن لاختلاف مطالع قوس الانحطاط يختلف ساعات الصبح والشفق اعني الساعات التي بين طلوع الصبح والشمس \* والتي بين غروب الشمس والشفق، اماني خط الاستواء فهذه الدرجات الثمانية عشر † التي للانحطاط ينقطع بهذا القدر من حركة معدل النهار اذا كانت الشمس في احدى تقطبي الاعتدالين لا تحاد دائرة الارتفاع و معدل النهار حينئذ، و اذ ذاك يكون ساعات الصبح والشفق ساعة و خمس ساعة لانها مقدار ثمانى عشرة درجة، ولا يكون في موضع من سطح الارض زمان الصبح والشفق اقل من هذا، و اذا كانت الشمس هناك في غير الاعتدالين كانت دائرة الارتفاع غير المدار البوى للشمس، فيزيد ساعات الصبح والشفق على ما قلنا بقدر ما يقع التفاوت بين هذه الثمانى عشرة درجة و ما يطلع معها من المعدل، و ذلك يختلف باختلافات المدارات، و ذلك لانه يحدث من دائرة ارتفاع الشمس و من مدارها المتقاطعين على مركزها و هي تحت الافق و منه مثلث<sup>9</sup>، زاويتاه اثنتان عند الافق قائمتان فوتراهما متساويان، لكن الذى من دائرة الارتفاع ثمانى عشرة درجة (منها) فيكون الذى من المدار اكثر من ثمانى عشرة درجة لكونه

\* In the text it is written as طلوعى الشمس و الصبح

† In the text it is written as ثمانى عشرة

‡ In the text it is written as و يزيد

مركز دائرة البخار وهو م، ثم ينحط جانبها نحو المغرب كما ارتفعت الشمس عن الافق الى حين وصولها افق المغرب ، فيكون حالها كما كان عند الطلوع ، ثم يميل نحو المغرب الى ان ينحط الشمس يـط\* جزء فياس دائرة المخروط دائرة البخار على نقطة من جهة المغرب ، ثم ينحط عنها فيصير كل دائرة المخروط تحت دائرة البخار فيختفى † الضياء الى ان يماسها بجانبها الشرق قبيل الفجر ويعود الامر من الرأس ، واما ان دائرة المخروط اعظم من دائرة البخار فلانها لو كانت مساوية ‡ لها لكان اذا ماستها انطبقت عليها § ، لان كل دائرتين متساويتين في كرة متى ماستا احداهما الاخرى بعد ان تقاطعتا انطبقت عليهما ، وكانت الشمس متى صار بعدها عن الافق يـط جزء استضاء الافق من جميع جهاته ولم يكن يغيب الشفق الاوقد طلع الفجر ولو كانت اصغر لكان في اكثر الاوقات الآفاق مستنيرة كضوء الصبح والوجود بخلافه ، فهي اعظم منها ولذلك لا تزال هي تحت دائرة البخار بكلاهما او بجلهما ولا تطابقها ولا يصير فوقها ابدأ الا قطعة منها اصغر من نصفها لما مرر بهذا هو السبب الحقيقي في طلوع الفجر ومغيب الشفق وتزايد نور الاول وتناقص ضوء الثاني وانه لم ير قبل الوقت المحدود ، و اذا عرفت

\* In the text it is written as بط

† In the text it is written as فاختفى

‡ In the text it is written as ساوية

§ In the text it is written as لطفت عينها

لمرور الدائرة السمتية بمركزها ، وان المستنير من كرة البخار هو القطعة المضيئة المحيطة بالمخروط و هي  $\overline{ب\ ح\ ج\ ه\ ط}^*$  و (ما) بينهما ما يلي جهة الشمس و هو قطعة  $\overline{ع\ ه\ ج\ ف\ ب}$  و مركز الافق و هو موضع البصر م و السطح الممتد من البصر هو المار بنقطتي  $\overline{ن\ ه}$  و هما في الهواء المشفّف فلا يرى البصر شيئاً منه يستضيئ فاذا تحرك الشمس نحو المشرق مال الظل نحو المغرب و ارتفع الجانب الشرقى من دائرة المخروط الى ان يصل نقطة  $\overline{ا\ ح}$  الى نقطة  $\overline{ك}$  فيصير  $\overline{ك}$  مشتركة بين محيطي دائرة المخروط و البخار ، فلذلك يلوح اول الفجر مستدقاً خفياً لتماس الدائرتين على نقطة ، ثم يقطع احدهما من الاخر جزءاً صغيراً فيمتدّ ضياءه في طول مخروط الظل على الفصل المشترك بين الضياء المحطية بالمخروط و بين الظلمة التي في داخله ، وكما ازداد ميل المخروط ازداد ارتفاع الجانب الشرقى من دائرة فيحصل  $\overline{ب\ ح}$  فوق دائرة البخار من قطعة  $\overline{ب\ ه\ ح}$  شئ اكثر من الاول فلذلك يتسع الضياء في المشرق فيعترض و يظهر ظهوراً بيناً و هو الصبح الصادق ثم يرتفع من القطعة المضيئة المحيطة بالمخروط شئ بعد شئ و يصير كلها فوق دائرة البخار فيقوى الضياء و يزداد الى حين طلوع الشمس وعند قرب الطلوع يقوم دائرة المخروط على دائرة البخار و يكون اقل من نصفها فوقها و باقيا تحتها ، لان مركزها و هو  $\overline{ص}$  تحت

\* In the text it is written as  $\overline{ب\ و\ ج\ ح\ ط}^*$

† In the text it is written as محيضل

مستقيمة بضياء الشمس لكونها مشحونة بالاجزاء الارضية ، و اذا توهم  
 سطح الافق الحسى قاطعا لكرة البخار حدث على سطحها دائرة  
 ثانية لانها لا تفارق سطح الافق وسهمها الخط المار بسمت الرأس، ونُسَمِّها  
دائرة البخار، وهى تفصل بين ما يرى من كرة البخار هو ما فوقها وبين  
 ما لا يرى منها ، وهو ما تحتها ، ويكون دائرة البخار اصغر من دائرة المخروط  
 لما ستبين فيكون فى عامة الليل دائرة البخار فوق دائرة المخروط  
 فلذلك لا يعلو فوق دائرة البخار شئ من القطعة المضئنة المحيطة  
 بالمخروط من كرة البخار ولا يرى شئ من الهواء مضئاً ونُمَثِّلُ  
 لذلك مثالا فى بلد لا يكون عرضه اكثر من الميل الكلى ليكون الدائرة  
 السمتية فى ذلك البلد وقت مرور دائرة البروج على سمتهم هى  
 دائرة البروج فيسهل تصور ما نقول ، فليكن الوقت نصف الليل وبتوهم  
 دائرة السمات اعنى دائرة البروج قاطعة لكرة الارض على دائرة ب ج  
 ولكرة الشمس على دائرة آ ولكرة البخار على دائرة هـ والمخروط الظل  
 على مثلث و ب ج وليكن الفصل المشترك بين دائرتى السمات والمخروط  
 خط ح ط وهو مواز \* ابدأ الخط ب ج قطر قاعدة المخروط لقيام  
 سهم المخروط عليها ابدأ وتحركهما مع حركته وبين دائرتى السمات والبخار  
 خطك ل وظاهر ان ح ط ك ل قطران لدائرتى المخروط والبخار

\* In the text it is written as

موار

على بسيط الارض فيمنع \* انعكاسه ونقوده ينزاعات ما بين الفجرين  
ثم يظهر شعاع الشمس من نواحي الافق فيستربا لسبب الاول ،  
وكذلك في مغيب الشفق على نحو ذلك ، هذا وامثاله امور تخمينية  
تقرىبة لا تحقيق فيها ونحن نقول ولان قاعدة مخروط ظل الارض هي  
دائرة عليها تكاد تكون عظيمة وان كانت ليست عظيمة لما تقدم في الط  
تنقسم الارض بها قسمين احدهما اكبر وهو المستنير والاخر اصغر وهو المظلم  
المقابل للجهة المستنيرة ، وهذان العرضان اعنى الضياء والظلمة متحركان على  
سطح الارض في اليوم بليلة دورة واحدة اما حركة الضياء فمن المشرق  
الى المغرب واما حركة الظلمة فمن المغرب الى المشرق ، ولان مخروط  
الظل يقطع كرة البخار وسهم قائم على مركز قاعدته فالفصل المشترك بينهما  
يكون دائرة متوازية لقاعدة المخروط متحركة بحركة الشمس الحركة  
اليومية لحركة سهمها فان كل خط قائم على مركز دائرة يقال له  
سهمها ولنسَمِّها دائرة المخروط وهى الفاصلة بين الهواء الذى  
لا يستضى بضياء الشمس لكونه مشففاً في الغاية وهو ما وراء محيطها وبين  
ما يقبل الضياء وهو ما تحتها ، اعنى ما بينها وبين الشمس من كرة البخار  
لا ما فوقها منها لكونه داخل مخروط الظل ابدأ فتكون القطعة المحيطة  
بالمخروط المنفصلة به من كرة البخار بين سطح هذه الدائرة وقاعدة المخروط

نور الشمس يرى فوق الافق بخط مستقيم منطبق على الضلع المذكور، ويكون ما يقرب من الارض بعد مظلماً، فلذلك يسمى ذلك النور بالصبح الاول، لانه اول نور يظهر ويسمى بذنب السرحان لدقته واستطالته تشبيهاً له به وبالصبح الكاذب لكون الافق مظلماً اى لو كان يصدق انه نور الشمس لكان المنير ما يقرب من الشمس لا ما يبعد منها، ثم اذا قربت الشمس جداً\* انبسط النور فصار الافق المنير ذا بياض عريض ويصير الصبح صادقاً، لان ضيائه اصدق من الضياء الاول، لالانه لا يعقبه † ظلمة بخلاف الكاذب فانه يعقبه ظلمة يكذبه على ما زعم بعضهم، لان الصحيح على ما ستبين ان الاول يكون موجوداً وانما يخفى لغلبة الضوء الشديد الطارى عليه كما يخفى ضوء الشمس اضاءة المشاعل واليران والكواكب، واذا وصل نور الشمس الى سطح مجاور للافق ظهرت الحمرة، والشفق يكون بعكس الصبح كما ذكرنا، وهذه صورة الافق والمثلث والعمود والشمس والارض، هذا هو المشهور عند الجمهور في هذا المقام، وقال قوم سبب كل من الفجر الاول والشفق الاخر المستطيلين وقوع الشعاع من الشمس في ذلك الوقت على البحر من جهتي المشرق والمغرب ثم ينعكس الشعاع اليها من سطح الماء فيحصل الاستنارة، ثم ينقطع الشعاع المتصل من الشمس الواقع على البحر ويقع

\* In the text it is written as

حدا

† In the text it is written as

يعقبه

هو الجانب الذى إلى الشمس لميل المخروط إلى جهة المغرب ، والا قرب من هذا الجانب إلى البصر هو ما ذكرنا (هـ) ، ولَيُتَوَهَّمُ لبيان ذلك سطح يمر بمركزى الشمس والارض وبسهم المخروط ويحدث منه مثلث حاد الزوايا قاعدته على الافق وضلعاه على سطح المخروط ، ولا يخفى ان الا قرب من الضلع الذى إلى الشمس إلى الناظر يكون موقع العمود الخارج من النظر الواقع على ذلك الضلع لا موضع اتصال الضلع بالافق ، لانه اطول من العمود لكونه وتر قائمة ، والعمود وتر حادة وانما لا يقع العمود على موضع الاتصال لكون تلك الزاوية حادةً ومساوية لنظيرتها \* اذا كانت الشمس في وتر الارض وبعد انتقالها منه يزيد المشرقية حدةً والمغربية اتساعاً وليست† متساويتين في جميع الاوضاع على ما يسبق إلى الوهم وانما يلزم ذلك لو كان قاعدة المثلث اعنى قطر الافق الحسى متحركة بحركة المثلث وليس كذلك فلذلك اعنى لحدة المشرقية لا يقع العمود على موضع الاتصال ، ولا تحت الافق على الضلع المذكور ايضاً ، والالزم في مثلث قائمة هي الحادثة من العمود ومنفرجة تحت الافق هي الحادثة من تقاطع قطر الافق الحسى والضلع المذكور ، لان الزاوية الفوقانية من تقاطعهما حادة ، فبالضرورة يقع العمود على الضلع المذكور فوق الافق ، فاذن اول ما يرى

\* In the text it is written as

لنظير نها

† In the text it is written as

ليسنا

لم نرها مضيئةً وكذا الهواء المحيط بكرة البغداد الخلى عن الهباءات \* واما المختلط بالهباءات \* فهو الخشن الكثيف من سطح مخروط ظل الارض فيرى لكون الاجزاء الارضية المستنيرة بضياء الشمس فيه كما يشاهد عند دخول الشعاع من كوة (ف) بيت الى الظلمة مائل هو، ولان احوال الفجر والشفق متماثلة، غير ان الفجر يبدو من ضياء ضعيف، هو البياض المستدق المستطيل ثم البياض العريض المنبسط ثم الحمرة، والشفق يكون بعكس ذلك اذ بعد الغروب يكون حمرة ثم البياض العريض المنبسط ثم البياض المستدق المستطيل الى ان يخفى لكن قل ما يدرك خفاء † هذا البياض لكونه وقت النوم ويفرغ الناس للسكون الى اكتناهم بخلاف البياض المستدق الاول، لانه وقت استكمال الراحة والاستعداد للمصالح، فكان الناس ينتظرون فيه طلعة النهار بطلوع الفجر ليأخذوا في الانتشار لحوائجهم فاذا لتماثل احوالهما اذا بينا امر احدهما اكتفينا به في الآخر، ولان الفجر اشرف والاعتناء به اشد قد منا ذكره، فنقول اذا قربت الشمس من الافق الشرق مال مخروط ظل الارض نحو المغرب، فيكون المرئى من الشعاع المحيط به اعنى الكثيف منه اول ما هو اقرب الى البصر، وهو ما فوق الافق الى ما عنده بقرب الارض لان الاقرب من جوانب المخروط الى البصر

\* In the text it is written as الهبأت

† In the text it is written as نهاء



بأشعة الكواكب الى التي هي كالمظلمة رأى الناظر ما فوقه من الجوا المظلم  
 بما يمازجه من الضياء الارضى والضياء الكوكبي لونا متوسطا بين الظلام  
 والضياء ، وهو اللون اللاز وردي ، كما اذا نُظِرَ (ت) من وراء جسم مشفّفٍ  
 احمر مثلا الى جسم اخضر فانه يظهر (له) لونُ مركبٌ من الحمرة والخضرة ،  
 ولان اول الفجر وآخر الشفق انما يوجدان وانحطاط الشمس عن الافق  
 ثمانى عشرة درجة او تسع عشرة ، واذا كان بعدها من الافق اكثر من  
 ذلك لم يرْ شئ من الضياء (فيه) ، فعلم ان الضياء من قبل الشمس ، والآلما  
 اثر قربها \* وبعدها فيه ، ولكن لا من ضياءها الواقع على السطح الظاهر من  
 الارض لانه بعد مظلم اذا الشمس على هذا تحت الافق الحسى بكثير ، واذا  
 ذاك فلا يقع شعاعها على سطحه الظاهر لا بالاستقامة ولا بالانعكاس ،  
 مع ان البصر انما يدرك ما فوقه من ضياءها الواقع على ما خشن وكثف  
 من سطح مخروط ظل الارض المسمى بالليل ، لان شعاع الشمس محيطة  
 بالمخروط منبثٌّ في جميع الافلاك سوى ما يحويه مخروط ظل الارض  
 لكثافة جرمها ، وهو مقدار يسير من فلكي القمر وعطارد ، فما خلا  
 هذا القدر من الفلك يكون مستضيئاً بضياء الشمس اى واصلاً اليه شعاعها ،  
 ومن اجل انها مشفّفة في الغاية ينفذ فيها النور ، فلا ينعكس عنها فلذلك

وهما قبل الادكن والاغبر، واما كرة البخار فهي عبارة عن الهواء المتكاثف\* بما فيه من الاجزاء الارضية والمائية المتصاعدة من كرتيها† بتبخير الشمس وغيرها اياها وشكل هذا الهواء شكل كرة محيط بالارض على مركزها وسطح موازى سطحها لتساوى غاية ارتفاعهما من مركز الارض في جميع النواحي المستلزم لكرتها لكنها مختلفة القوام، لان ما كان منها اقرب الى الارض فهو اكدث مما ابعد، لان الالطف يتصاعد ويتباعد اكدث من الاكدث وهو واضح لايلبغ في التكاثف بحيث يحجب ما وراءه، وهى ينتهى في ارتفاعها الى حد لا يتجاوزه وهو من سطح الارض احدى وخمسون ميلا وكسر على ما ستبين في الابعاد والاجرام انشاء الله العزيز، وكرة البخار يسمى ايضا عالم النسيم، يعنى مهب الرياح، اذ ما فوقها من الهواء الصافي عن الهبات‡ والابخرة والادخنة ساكن لا يضطرب وبعضهم يسميها كرة الليل والنهار اذ هى القابلة للنور والظلمة دون ما عداها من الهواء، والزرقاء التى يظن الناس انها لون السماء يظهر فيها، لان الاجزاء القريبة من سطح كرة البخار اقل قبولا للضوء لكثرة البعد واللطافة من الاجزاء القريبة من الارض فلهذا يكون كالمظلمة بالنسبة الى هذه الاجزاء واذا نفذ نور البصر من الاجزاء المستنيرة

\* In the text it is written as المتكاثف

† In the text it is written as كرتيها

‡ In the text it is written as الهيات

# نهاية الادراك في دراية الافلاك

المقالة الثالثة  
الباب التاسع

علامه قطب الدين  
شيرازى

## في الصبح والشفق

ان الصبح والشفق استنارة في كرة البخار لا قبل الشمس في  
الافق الشرق ولادبارها في الغربى ، وهما متشابهان شكلا و متقابلان  
وضعا ، لان هيئة اول طلوع الفجر مثل آخر غروب الشفق ومختلفان  
لونا ، لاختلاف كيفية هواء الافق الذى يظهران فيه ، واختلاف لون  
الشمس عند الطلوع والغروب وكذا شعاعها وما يستنضى من الجو بضياؤها  
لاختلاف لون البخار في كلتي الجهتين ، اذ لون البخار في المشرق يكون  
الى الصفاء والبياض للرطوبة المكتسبة من برودة الليل وفي المغرب  
الى الصفرة لغلبة الجزء الدخانى المكتسبة من حرارة النهار مع ان الجسم  
الكثيف كلما كان اكثر صفاء وبياضا كان اضعف ، وكان الشعاع  
المنعكس منه اقوى ضياء من الشعاع المنعكس من غيره ، ولهذا ما ( كذا )  
ترى الاشياء المتساوية العظم والبعد الابيض منها قبل الاحمر والاصفر ،



suppose that the latitude becomes  $90^\circ$ , and the pole is at the zenith, the period of the Dawn and the Twilight will be 50 days respectively, for at this place the circle of altitude coincides with the circle of declination (دائرة الميـل), and the sun is at a place (جزء) where the declination is  $18^\circ$ , the beginning of the Dawn will be the end of the Twilight, and this position would be at a distance of  $50^\circ$  from each of the Equinoxes on both sides. Thus the duration would be the same as we have described above, and for which description we held out a promise. Throughout the day and night the light moves round the horizon, and the light of the Dawn would be considered on the eastern half of the horizon for 12 hours, and likewise on the western half of the horizon for the remaining 12 ; and so will be the case with the Twilight. This is one of the novelties of this science. At no other place on the surface of the earth is the Dawn and the Twilight longer than this.

This is the last word on the Dawn and the Twilight and their description. Unto Him we are grateful for His beneficences.

(هو المشكور علي نعمائه )

reaches the value  $84\frac{1}{2}^{\circ}$ , and this is the sum of the complement of the obliquity of the ecliptic and  $18^{\circ}$ , when the sun is at the arc of perpetual night (قوس الابدية الخفاء), the light will appear for full one day and night, i.e., for the time during which the sun moves round once in the great sphere (فلك الاعظم). This light would first appear in the south-east, and after passing through the south would disappear in the south-west or in these latitudes (greater than  $66\frac{1}{2}^{\circ}$ ) the distance of the sun from the horizon, at the time when it reaches in the neighbourhood of the meridian in the south, on its path below the earth, would be less than  $18^{\circ}$ , as is obvious. But at the latter latitude ( $84\frac{1}{2}^{\circ}$ ) its depression, when it reaches the meridian is  $18^{\circ}$ , and would be greater in other positions (of the sun).

It is quite clear that the variation in the duration of the appearance of light, is due to the variations of the sun's paths of perpetual night (مدارات الابدية الخفاء). As the path becomes longer and longer, the duration is also longer, for the greater the path the nearer would be the horizon. The light would appear in it sooner than would be the case in a smaller path, contrary to the hours of darkness in it, for after deducting the hours of light the remainder of the 24 hours will be the hours of darkness. Thus the Dawn and the Twilight will combine together, one with the other, in such a way that the light in the east would be counted as the Dawn, and that in the west would be a part of the Twilight.

When the latitude exceeds the value we have mentioned above ( $84\frac{1}{2}^{\circ}$ ) this light would not appear during the interval when the sun is approaching the Winter Solstice, and would appear on both sides of the instant (at which it is at the Solstice) for the sun's depression below the horizon, compared to that of the point nearer to it, exceeds  $18^{\circ}$ , as is evident from what we have said before. Now

the sun is in the Solstice towards the altitude, the Twilight and the Dawn combine together, and there is no darkness of the night even when the sun reaches the meridian (دائرة نصف النهار) under the earth, for the arc of depression along the meridian at the time will be  $18^\circ$ . Thus, at such places the end of the setting Twilight would be exactly like the beginning of the rising Dawn. And at a place whose altitude is greater than this, the same would be the case, *i.e.*, the Dawn and the Twilight will combine together for a longer period, in proportion to the depression of the sun below the horizon being smaller than this amount, for at this place, contrary to the first, the Dawn would begin before the Twilight sets completely, and as we have explained above, the hours of the Twilight and the Dawn would, likewise, become longer. At places, whose latitude is equal to the complement of the obliquity of the ecliptic ( $66^\circ-30'$ ), when the sun, in the Solstice opposite to the latitude, reaches the horizon but does not rise yet, the duration of the Dawn is  $5\frac{1}{3}$  hours, and those of the Twilight are also the same, and the rest of the 24 hours are the hours of darkness. This is because, when the sun in the parallel circle of the Winter Solstice, reaches the point which is due east, (مطلع الاعتدال), its distance from the horizon is equal to the greatest declination ( $23^\circ-30'$  = ميل الأعظم). When it advances nearly  $10^\circ$  from this point, its distance from the horizon becomes  $18^\circ$ , and the Dawn breaks and continues until the sun reaches the horizon. This is the value of the remaining part of its path to the point of contact (with the horizon) which it now cuts, and it is  $80^\circ$ , *i.e.*, five and one-third of an hour, from the point due east to the point of contact there are  $90^\circ$ , and the hours of the Twilight may be calculated accordingly.

At places, whose latitude exceeds the complement of the obliquity of the ecliptic (تمام ميل الكلى), until it

(or distances=بعدهما) from one of the Equinoxes, are equal to one another, the hours of their Dawns and Twilights would be equal. This is only true for places on the Equator (خط الاستواء) and not for other places. But at higher altitudes (أفاق ماثل), as the declination (or altitude=ارتفاع), of the apparent pole (قطب الظاهر) from the Zodiac sphere (فلك البروج) (the ecliptic), becomes greater, and the angle between the horizon and these circles (البروج) decreases, the hours of the Dawn and the Twilight become longer; and as this declination (or altitude=ارتفاع) becomes smaller and smaller, these hours become shorter and shorter. This is because, when the angle between the centre of the sun, along its parallel circle, and the horizon is greater than its smallest limit, the arcs of depression (قوس الانحطاط) on both sides are equal. When the arcs of the parallel circle (قوس من البروج) are great, their declinations (مطالعاتها) and the hours (of Dawn and Twilight) are also great, and if they are small the hours are also small. Thus, therefore, just as the depression (انحطاط) of a degree below the earth is equal to its opposite altitude above the earth, at higher altitudes (أفاق ماثل) the duration of the Dawn and the Twilight in that half of the zodiacal belt (نصف البروج), which is inclined towards the earth, would be longer than that in the other half of it.

In the Fourth Climate\* (اقلير الرابع) the duration of the Dawn and the Twilight, when the sun is in the beginning of Cancer (أوائل السرطان) or the beginning of Capricorn (أوائل الجدي), is one and one-third of an hour. At places whose latitude is 48° and a half, when

\* Latitude 30°-37' - 38°-54'. See footnote 1, p. 210.

أبداء 30°-37½'.

انتهاء 39°-7½'.

وسط 36°-22'.



(اعتدالین), i.e., at the time, from the circle of altitude (دائرة الارتفاع) and the celestial equator. When this is so, the duration of the Dawn and the Twilight would be one and one-fifth of an hour, for (the sun travels  $18^\circ$  during this interval) this is the value (in time) of  $18^\circ$ . There is no place on the surface of the earth where the duration of the Dawn and the Twilight is less than this. When the sun at the place is not at the Equinoxes, the circle of altitude will be different from the diurnal path (مدار اليومي) of the sun. The duration of the Dawn and the Twilight, as we have explained, would be lengthened to the extent of the difference between these  $18^\circ$  and the length of the arc, due to the declination of the parallel circle from the celestial equator. This difference arises from the variations in the sun's paths (مدارات), for it is created by the intersection of the circle of altitude and the sun's path, at the centre of the sun, which is below the horizon. By this intersection, if a triangle be made, whose two angles at the horizon are right angles, the sides opposite these angles would be equal. But (in this case) the arc, which is  $18^\circ$  is along the circle of altitude, and that which is along the sun's path is more than  $18^\circ$ , for the sun's path is a small circle and the circle of altitude is a great circle. When the sun is not at the Equinoxes, there would be declination from the celestial equator, and the arc is greater than  $18^\circ$ , for, otherwise, the rules for the rising and setting of the sun along the Equator and a parallel circle are the same. As the parallel circles (مدارات), due to their declination from the Equator (معدل) become smaller and smaller, this difference (in the length of the arcs) becomes greater and greater, (and is the greatest) when the sun is at one of the Solstices (منقلبين). You should understand this, as it is a delicate problem.

It is obvious, that at any two places, whose ascensions

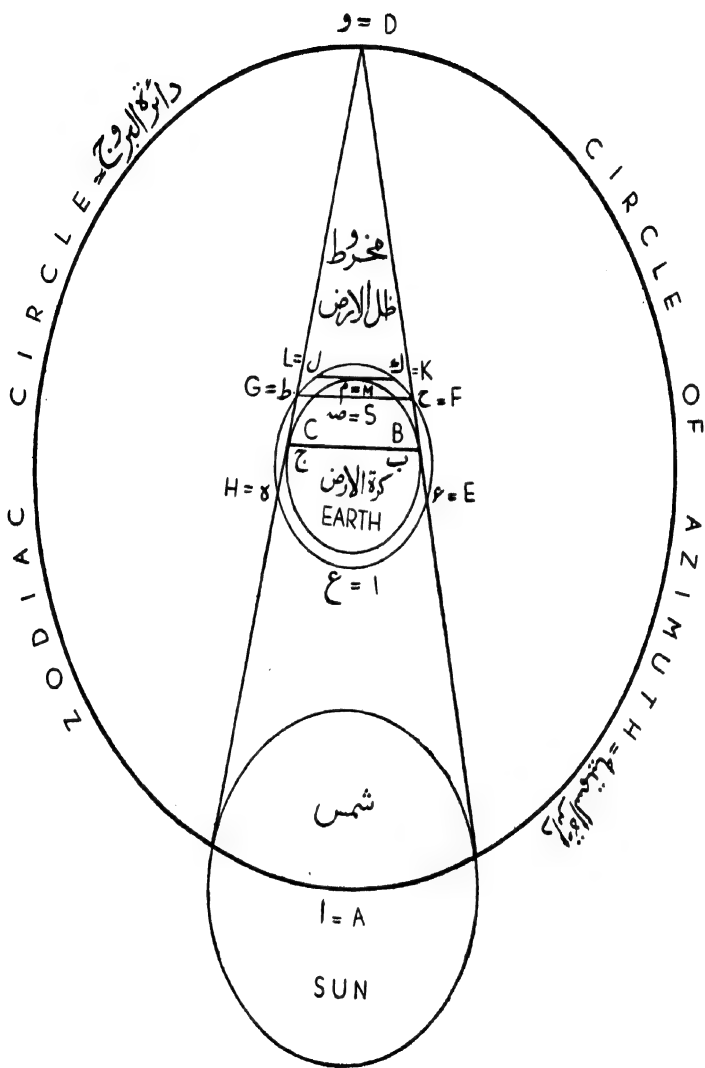
the same phenomena begins anew.

The circle of cone is greater than the circle of atmosphere, for if they were equal, they would, when superimposed, coincide with one another. For in a sphere two equal circles, after intersecting each other, when placed together would coincide with one another. And when the sun were at a distance of  $19^{\circ}$  (يط) from the horizon, the horizon would be illuminated from all sides and it would be Dawn before the Twilight disappeared. If it were smaller, the horizon, for most of the time, would be illuminated as if it were the Dawn. But the facts are contrary to this. Hence the circle of cone is greater than the circle of atmosphere. The whole of it, therefore, or a major portion of it remains always below the circle of atmosphere. It does not coincide with it, nor is it always seen above it, excepting a portion less than half of it, as we have described above. Thus this is the real cause of the rise of the Dawn and the setting of the Twilight, and the increase of the early Dawn and the decrease of the second light, and this is why it is not visible before a limited time.

As you have learnt this, you should also know that it is learnt by observation that at the earliest glimpse of the Dawn and at the last sign of the setting of the Twilight, the depression of the sun below the horizon along the circle of altitude which passes through the centre of the sun, is 18 degrees. But due to the variation in the declinations (or points of rising from the horizon = مطالع) of the parallel circles (قوس الانحطاط) the hours of the Dawn and the Twilight or the intervals between the early Dawn and sunrise, and the last glimpse of the Twilight and sunset, are different. At the Equator these  $18^{\circ}$  are the degrees of depression, which are cut by this amount from the celestial equator (معدل النهار), when the sun is at one of the Equinoxes

bright. Now, when the sun moves towards the east, the shadow inclines towards the west, and the eastern side rises up from the circle of cone until the point F (ح) meets the point K (ك), and K (ك) becomes common to the circumference of the circle of cone and the circle of atmosphere. Thus due to the touching of the two circles at a point the first glimpse of the early Dawn appears as a thin faint streak. When one of them stands above the other a little, the light of the Dawn spreads along the length of the conical shadow on the common boundary of the light around the cone and the darkness within it. As the inclination of the cone increases, the height of the eastern side from its circle increases also, until a portion of BEF (ح ب ع), greater than before, rises above the circle of atmosphere. Thus the light spreads afar in the east, widens and then appears vividly. It is the true Dawn. Now the bright part of the atmosphere enveloping the cone rises upwards and extends so that the whole of it is visible above the circle of atmosphere. The light becomes stronger and continues to increase until the time of sunrise. Near the sunrise the circle of the cone stands above the circle of atmosphere, and the smaller half of it is above it and the remaining half is below it, for its centre S (س) lies below M (م), the centre of the circle of atmosphere. Its side now inclines towards the west as the sun rises above the horizon, until its (sun's) arrival at the western horizon, and it undergoes the same changes as at sunrise. As it, then, inclines towards the west, and its depression is  $19^{\circ}$ , the circle of the cone touches the circle of atmosphere at a point towards the west. As it inclines still further, the whole of the circle of cone appears below that of atmosphere. The light then vanishes until before the Dawn the former (circle of cone) again touches the latter (circle of atmosphere), and





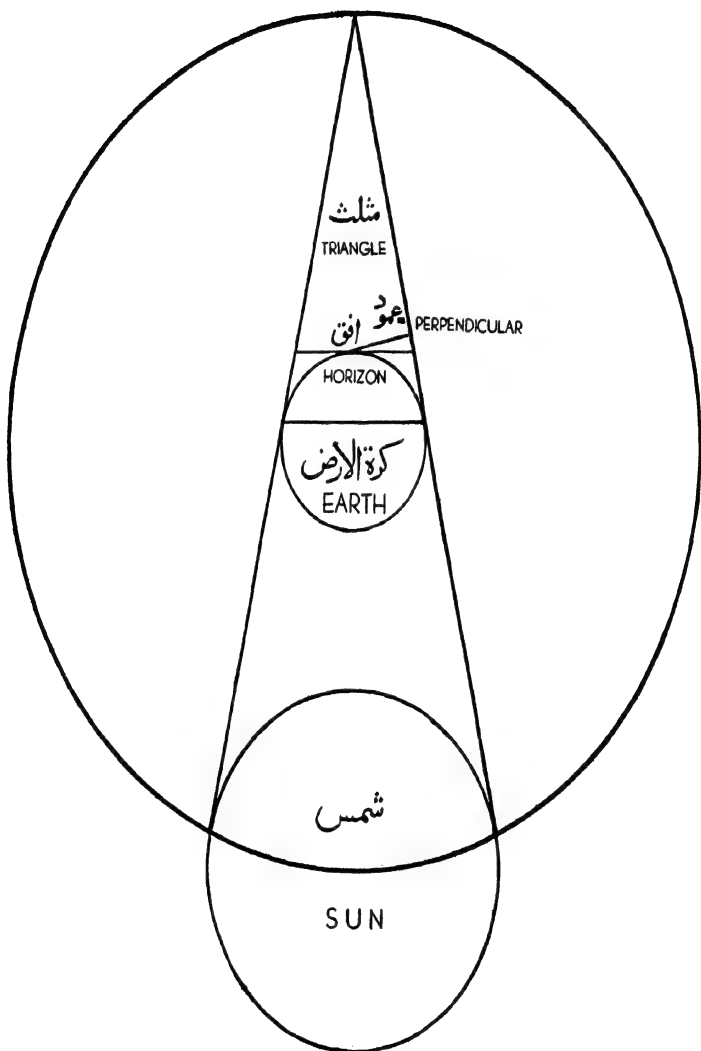
the major part of the night. Therefore, no bright portion of the atmospheric sphere, which envelops the cone, can rise above the 'circle of atmosphere', and no portion of the bright air is visible. For example if there be a place, whose latitude is not greater than the obliquity of the ecliptic (ميل الكلي =  $23^{\circ}-30'$ ). It would be easy to picture to our minds what we have to say, if at this latitude, the circle of azimuth (دائرة السميتيه), at the time when the sun culminates (وقت مروم) on its path, is in their direction, it will then be the zodiac circle (دائرة البروج = prime vertical). Thus, the time considered is mid-night. Let the circle of azimuth or the parallel circle cut the globe of the earth at the circle BC (ب ج), (Fig. 2) the sun be on the circle AD (ا د), atmospheric sphere be the circle EH (ه ع), and the conical shadow be the triangle DBC (و ب ج). The boundary of separation, between the circle of azimuth and the circle of cone were the straight line FG (ح ط), which is always parallel to the line BC (ب ج), the diameter of the base of the cone, for the altitude of the cone is always normal to them, and it (FG = ح ط) moves with the motion of the altitude. And let KL (ك ل) be the straight line between the circle of azimuth and the circle of atmosphere. It is, then, obvious that FG (ح ط) and KL (ك ل) are the respective diameters of the circles of cone and of atmosphere, for the circle of azimuth passes through their centres. The illuminated portion of the atmospheric sphere is that bright part of it which surrounds the cone. It is EFGH (ه ح ط ه), and between these, in the direction of the sun, is the part EIH (ه ع ه). The centre of the horizon or the position of the eye is M (م). The surface which passes through the eye and the points SM (م ص), is in that portion of the transparent air no part of which is visibly

in (لط=problem 39). It divides the earth into two parts, one of which is great, and this the bright portion, while the other which is small, is dark and lies on the side opposite to the bright one. These two conditions (عرفان), the bright and the dark, move on the surface of the earth once during the day and night. The light moves from the east to the west, and the darkness travels from the west to the east. The conical shadow cuts the atmospheric sphere, and its altitude stands at the centre of its base, and the common boundary between the two is a circle parallel to the base of the cone, which due to the motion of its altitude, moves with the diurnal motion of the sun. This is called the "circle of cone" (دائرة المخروط). This is the boundary which separates the air not illuminated by the light of the sun, due to its extreme transparency, and which is beyond its circumference, and the air which absorbs light, and which lies below it, i.e., that portion of the atmospheric sphere which lies between these two and the sun, and not that part of the cone, which is above it, as it always lies within the cone of the shadow. Thus that portion of the atmosphere, which surrounds the cone, and which is separated from it between this circle and the base of the cone, will be illuminated by the light of the sun, for it is hardened by the dust particles. Now if we consider the intersection of the atmospheric sphere by the apparent horizon, there would be another circle formed at its surface. It would not be separate from the surface of the horizon, and its altitude would be the line which passes through the zenith. This is known as the "circle of atmosphere" (دائرة البخار), for it separates the visible portion of the atmosphere, which is above it, and its invisible part which is below it.

Since the 'circle of atmosphere' is smaller than the 'circle of cone', the former is above the latter during







the sun approaches very near, the light spreads, the horizon becomes bright, and the white light broadens out and is diffused all round. It is now the true Dawn (الصباح الصادق), for its light is more vivid than the first light. It is not so called because it is not followed by darkness, unlike the spurious dawn, which brings darkness in its train. Here we refute the opinion of some people, for what we have said is true. The first light is still present, and no doubt it disappears on account of the preponderance of the stronger light present, just as the lights of the candles, the lamps and the stars fade away in the light of the sun. When the light of the sun reaches the surface coincident with the horizon, the red glow appears. Twilight, as we have mentioned before, appears just in the reverse order of the Dawn.

This figure (1) shows the horizon, the triangle, the perpendicular, the sun and the earth. This is what is commonly known on this subject. According to certain people the oblong streak of the early Dawn and the late Twilight is due to the incidence of the sun's rays, at the time, from the direction of the east and the west, on the surface of water, which on reflection to us give us light. The rays of the sun, which fall on the surface of the sea, are then cut off and begin to fall on the wide surface of the earth, and their reflection and propagation towards us comes to an end, during the interval between the two dawns. The sun's rays now begin to appear in the neighbourhood of the horizon from the two sides as explained above. Thus similar is the case of the disappearance of the Twilight. This and such other matters are only approximate and mere conjectures. They lack verification.

We assert that the base of the conical shadow of the earth is a circle on its surface, which apparently is a great circle, though it is not so, as we have explained

lie on the point of intersection (of the side and the horizon), for it would make with the side an acute angle equal to the similar angle formed, when the sun is on the opposite side of the earth. On the displacement of the sun from this position, the acuteness on the east increases and that on the west diminishes. These angles would not be equal in all positions of the sun, as we have supposed above. This must be the case only if the base of the triangle, *i.e.*, if the diameter of the apparent horizon, would move with the motion of the triangle. But it does not so happen. So would be the case of the acuteness on the east (*i.e.* it would also remain the same, the diameter of the apparent horizon would move with the triangle). The perpendicular neither lies on the point of intersection, nor for the same reasons, does it fall on the side above-mentioned, below the horizon; or there would be a right angle, formed by the perpendicular in the triangle, (below the horizon) and an obtuse angle below the horizon, formed by the intersection of the diameter of the apparent horizon and the said side, because the upper angle (above the horizon), formed by their intersection is acute. The perpendicular on the side, therefore, must fall at a point above the horizon.

Thus the first glimpse of the sun's light is visible straight above the horizon, and coincides with the above-mentioned side (of the cone), and is the only light which is near the earth after the darkness. This is why it is called the "first Dawn", for this is the light which appears first. Owing to its likeness, in thinness and length, it is also known as "the Tail of wolf" (ذنب السرحان). It is as well named as the "spurious Dawn" (الصبح الكاذب), for the horizon is yet dark. In other words if it were the true Dawn, it would be the sun's light, which would appear bright due to the nearness of the sun, while that which is away from it should not be bright. Now, as

turns red. In Twilight the case is reversed. It is at first red after sunset, changing to broad diffused light, which later dwindles into a thin long streak, until it ultimately vanishes. But before we observe the concluding stages of this white light, it is time to go to bed, and people on being free, resort to their houses to take rest. On the contrary at the earliest white glimpse of the Dawn, people after the night's repose are fresh to get busy in their daily pursuits, and in the early Dawn they see signs of the day-break. Owing to the similarity in these two phenomena, if we describe one, it would suffice for the other.

We describe the Dawn first, as it is comparatively brighter and capable of full observation. When the sun approaches the horizon in the east, the conical shadow of the earth inclines towards the west. The dense portion of it, due to the light enveloping it, is visible at first. This is the part nearest to the eye and it is over the horizon, while that which is near the earth is not yet visible, for of the sides of the cone that which is towards the sun, owing to the inclination of the cone to the west, is nearer to the eye. In this direction, that (side) which we have mentioned is the nearest to the eye.

To explain this point clearly, we imagine a surface, which passes through the centre of the sun and the earth and divides the cone into two parts. It makes an acute-angled triangle, which stands on the horizon as base, and whose sides lie on the surface of the cone. It is evident that, the nearest point from the eye on the side towards the sun, is at the distance of the perpendicular, let fall from the eye on the side, and not the distance of the point of intersection of the side and the horizon. The latter is longer than the perpendicular, for it is opposite to the right angle and the perpendicular is opposite to the acute angle. This perpendicular cannot

The Dawn begins and the Twilight ends, when the depression of the sun below the horizon, is  $18^{\circ}$  or  $19^{\circ}$ . No light is visible when the distance of the sun from the horizon is more than this. It clearly shows that this light is due to the approach of the sun, or the sun's being far and near would not have any effect on it. But this is not due to that light of the sun, which falls on the visible surface of the earth, for due to the sun being too far below the horizon, it is yet dark, and in such a position its rays are neither incident on the earth directly nor are they received by reflection. But that light of the sun, which falls on the hard and dense part of the earth's conical shadow, known as the night, is visible, for the sun's rays enveloping this cone are spread all over the sky, excepting that portion of it, which due to the density of its body, appears on the conical shadow. This is, nevertheless, a small portion of the sphere of the moon and the mercury (فلكي القمر والعطارد). With the exception of this small portion the rest of the sky is illuminated by the sun's light as it receives the sun's rays. Since it is extremely transparent, light is propagated through it and is not reflected from it, and this is why we do not see it illuminated. The same is true of the air which surrounds the atmospheric sphere, and which is free from the dust particles. But when it mixes with the dust particles, the surface of the earth's conical shadow becomes hard and dense, and on account of the presence of bright dust particles illuminated by the light of the sun in it, is visible, just as we observe the light in a dark room, when the rays of the sun enter into it from a hole.

The Dawn and the Twilight are similar phenomena, except that the Dawn begins with a faint glimpse of light, which at first appears in a thin, long and white streak of light, which then spreads in width and ultimately

height from its centre being the same. This is the essential part of the globe of the earth. But the atmospheric globe is not homogeneous. The part nearer to the earth is denser than the farther one, for a rarer body rises up and goes farther off than a denser body. This is quite obvious. But the nearer part is not so dense as to be a cover for the one beyond it. Its height is limited beyond which it cannot ascend. From the surface of the earth it ascends to a height of fifty-one miles and a fraction of a mile, as we shall presently describe under the discussion of distances (الالجاد) and sizes (والاجرام) of heavenly bodies. If God, the Almighty will (انشاء الله العزیز).

The atmospheric sphere is also known as Alam-i-Nasīm (عالم نسیم) the "region of winds", for its upper layers, which are free from dust particles, vapours and smoke, are stagnant and motionless. Some people call it the "sphere of the day and thenight", (كرة الليل والنهار) for this is the sphere which absorbs light and is visible and not the air above it. The blue, which people attribute to the sky, is due to this atmosphere, for the particles near its surface, due to their rarity and distance, as compared to those which are nearer the surface of the earth, absorb light to a lesser extent, and that is why they appear darker than the nearer particles. When light of vision (نورا البصر) from the particles, which are illuminated by the rays of the stars, propogates through those, which are dark, the observer perceives, in the dark atmosphere above, an average colour midway between light and darkness, due to a mixture of the light of the earth and the light of the stars with it. This colour is what we call the azure (الازرودي). Thus, for example, a green body, as seen through a transparent red body, would appear of a colour, which is a compound of red and green.

## BOOK III

### CHAPTER IX

The Dawn and the Twilight is the illumination of the atmosphere, due to the approach of the sun to the horizon in the east, or its recession from it on the west. These are similar in form but opposite in position, for the beginning of the Dawn is like the end of the Twilight. But they are differently coloured. This is due to the difference in the nature of the atmosphere, in which they appear, near the horizon; the colour of the sun and its rays at sunrise and sunset; and the illumination of the atmosphere by the light of the sun, due to the difference in its colour in the two directions. In the east the colour of the atmosphere, due to the condensed vapours during the cold night, is clear and white; while in the west it is yellowish on account of the preponderance of the smoky particles, produced by the heat of the day. This is so, also, because of the fact that greater the clarity and whiteness of a dense particle, the greater will be its brightness and a ray of light reflected from its surface will be brighter than any from a different surface. This is why of bodies, equally distant and of equal sizes, that which is white will be more prominent than one which is red or yellow.

The atmospheric sphere consists of dense air, whose density is due to the dust and watery particles, which, on account of the heat of the sun, rise upwards from their surroundings. The shape of this air is that of a sphere which surrounds the earth about its centre. Its surface is parallel to that of the earth, owing to its

rest of the winter months, the duration of this glow becomes longer.

At the poles, the twilight only appears in the beginning and the end of the winter. During the 24 hours, the Dawn is for 12 hours in the east, and the twilight for the remaining 12 in the west. The total duration of the Dawn and the Twilight, is for 50 days each. The spell of the long winter nights, is thus mitigated for 100 days, and for the rest 80 days, there is not even a glimpse of light, and it is complete darkness.

Dated 19-1-1937

M. F. QURAISHI



The Dawn, as well as the Twilight, appears in two stages. The first is a thin long streak, a little above the horizon, and the second is a broad white light appearing on the horizon, which later grows yellow and the purple red. This sequence of change appears in the reverse order in Twilight.

The variation in the colour of the twilight is explained to be due to (a) the colour of the sun in the east and the west, (b) the nature of the atmosphere, and (c) the presence of smoke, dust and watery particles, suspended in it at the time and place.

The phenomenon is explained geometrically, with the help of the diagrams, and other theories of it, not based on observation, are refuted.

The duration of the twilight is explained to be due to the declination of the sun, at various seasons, and the variation in the latitude of the place of observation. Suitable examples are given to elucidate this fact.

At the Equator, during the Spring and the Autumn, this duration is one and one-fifth of an hour. At the latitude about  $36^{\circ}-22'$ , in Summer, this extends to one and one-third of an hour. At latitude  $48^{\circ}-30'$ , in the same season, the Dawn and the Twilight combine with one another, and there is a mid-night glow in the North for one night. The number of such nights increases at higher latitudes.

At  $66^{\circ}-30'$ , in mid-winter, the sun only touches the horizon, at mid-day, in the south, and during the day there is only a glow at the horizon, which moves from the north-east to south and then to the west. The sun neither rises nor sets, but always remains below the horizon. This is the beginning of the Arctic region.

At a distance of  $5^{\circ}-30'$  from the pole, in mid-winter, the presence of the sun is only announced by a glimpse of the Dawn in the south, when it just attains the depth of  $18^{\circ}$ , below the horizon at mid-day. During the

As there was no other manuscript at hand, I had had only to rely upon the continuity of the sense and context of the text. But in spite of all my efforts, I have to confess that, there are still some portions left, where, owing to the mutilation of the text, the meaning is not quite clear.

I would be encroaching upon both the time of the reader and, the courtesy of the Ida'ra, if I express my gratitude to all my friends and colleagues, both well-versed in the language of the text and the subject discussed, who have helped me in deciphering, for it amounted to this, the text, and in the understanding of its contents, but I would be ungrateful if I do not mention the names of Sir Mohammad Iqbāl, and Professor Mahmud Shairānī, but for whose inspiration, I would not have undertaken the task, and Dr. Shaikh Mohammad Iqbāl, the Secretary of the Ida'ra, for his kind appreciation and encouragement. Last, but not the least, I am indebted to the late Maulvi Sher Ali of Osmania University, Hyderabad (Deccan), who so kindly presented this manuscript to me, and but for whose kindness, this paper would not have seen the light of the day.

In the end, I crave the indulgence of my readers, and would consider my labours fully paid, if after going through the Discourse, they are able to make some estimation of the grand foundations, so truly laid by our ancestors, in the hey-day of the glory of Islam, upon which our present-day sciences are based.

The Dawn and the Twilight, are due to the illumination of our atmosphere by the light of the sun, when it is still below the horizon by  $18^{\circ}$  or  $19^{\circ}$ , in the east and the west. The atmosphere, surrounding us, extends to the height of a little more than 51 miles, and is also the cause of the blue colour of the sky.

Short Extract,

## INTRODUCTION

The discourse on the Dawn and the Twilight, which I have here attempted to translate from the Arabic text, is by Qutb-ud-Din, al-Shīrāzī (c. 1234—1311). This forms part of Chapter IX, Discourse III, of his well-known book on Astronomy, *Nihāyat al-Idrāk fi dirāyat al-Aflak*. The book belongs to a later period (1290 A. D.), and besides Astronomy deals with allied subjects like Geodesy, Cosmography, Meteorology, Optics, Mechanics, and Geometry. The transcription of the first copy of the book was completed on the 5th day of Shawāl, 689 A. H.=1290 A. D. and collated with the original by the month of Ramzan 690 A. H.=1291 A. D. The manuscript I possess was written by an Indian scribe Muhammad Ali by name, of Sibdaspur, Pargana Haweli Shahr, of Nadia District, U. P., in 1239 A. H.=1824 A. D.

The manuscript is written in Nasta'liq and is worm-eaten in parts. But I never anticipated that it would be full of mistakes, both of omission and commission, invariably on every page, if not in every line. It is very common with the scribe to repeat writing certain words, and then to mark the redundant words by ۞—۞, or to add the omitted piece on the margin. These mistakes not only make the text unintelligible at places, but also liable to ambiguity or even misinterpretation. The diagrams are not only incomplete, inadequate but inaccurate as well. Add to this, they are not numbered and bear no letters used in the text. The plight of the translator can only be imagined, when the situation is made worse confounded, on finding that the letters in the text, referring to the diagrams, are also written wrongly.



**Discourse**  
**on**  
**the Dawn and the Twilight**

**Translation of Book III, Chapter IX of**  
**" Nihayat al-Idrak fi Dirayat al-Aflak "**  
**By Qutub-ud-Din, al-Shirazi**

be the period of darkness. At these latitudes the dawn would begin before the twilight ceases, in such a way that the light in the east will be the hours of the dawn and that in the west will be the hours of the twilight.

At latitudes higher than  $84^{\circ}-30'$ , *i.e.*, within the distance of  $5^{\circ}-30'$  from the pole, there are a certain number of days in winter, during which not even a glimpse of twilight announces the fact that the sun has reached the meridian at noon. For during these days the depression of the sun, below the horizon, on the south, at the time when it reaches the meridian, would exceed  $18^{\circ}$ . As the sun approaches the winter solstice, its south declination gradually increases, until when the sun has descended  $18^{\circ}$  below the equator, it would appear that the twilight at midday will cease, and will continue absent, until the sun, having passed the winter solstice again, reaches the distance of  $18^{\circ}$  from the horizon.

When the latitude becomes  $90^{\circ}$ , the pole is at the zenith. The twilight would appear when the sun's declination is  $18^{\circ}$ . The distance of the sun from each of the equinoxes will be  $50^{\circ}$ . The dawn begins before the twilight ceases. The period of the dawn and the twilight will respectively be 50 days. Throughout the day and night, the light moves round the horizon. It will be dawn when it is on the east for 12 hours, and twilight for the remaining 12, when it is on the west. This is one of the novelties of this phenomenon. At no other place on the surface of the earth is the dawn and the twilight longer than this. Throughout the long winter nights, at the poles, there would be perfect darkness, when the sun's declination exceeds  $18^{\circ}$ , and the long spell of darkness is again broken, when after reaching the winter solstice, it again returns to a depression of  $18^{\circ}$  below the horizon. When the sun reaches the horizon, it does not set nor does it rise, and it is day throughout six months of the summer.

at the horizon in the south, at mid-day and then disappear. At midnight, its distance from the north pole is  $90^{\circ} + 23^{\circ}-30' = 113^{\circ}-30'$ . As the elevation of the north pole is  $66^{\circ}-30'$ , the depression of the sun below the horizon would be  $47^{\circ}$ . When the sun is due east, its depression below the horizon would, therefore, be  $23^{\circ}-30'$ . When it advances nearly  $10^{\circ}$  from this point, its depression becomes  $18^{\circ}$ , and the dawn breaks and continues till the sun reaches the horizon at midday. It has, therefore, to travel a distance of  $80^{\circ}$  along its path until it is due south. The sun travels  $360^{\circ}$  in its diurnal path in 24 hours. It, therefore, travels  $15^{\circ}$  in one hour. It will cover the distance of  $80^{\circ}$  in  $5\frac{1}{3}$  hours, which is, then, the duration of the dawn, as well as the twilight. The day will be  $10\frac{2}{3}$  hours long, but the whole day long it will only be twilight, excepting the time during which only a portion of the sun's disc would be visible on the horizon. The rest of the 24 hours would be the hours of darkness.

At a latitude of  $84^{\circ}-30'$ , in the arctic regions, the depression of the south pole, below the horizon would be  $84^{\circ}-30'$ . At midwinter the declination of the sun to the south being  $23^{\circ}-30'$ , the sun will be at a distance of  $66^{\circ}-30'$  from the south pole. The mid-day sun, in the south, would just be  $84^{\circ}-30' - 66^{\circ}-30' = 18^{\circ}$  below the horizon. It will then afford only just a glimpse of twilight. At latitudes lower than this, but higher than  $66^{\circ}-30'$ , the depression of the sun, below the horizon, in the south, at mid-day, would be less than  $18^{\circ}$ . Here the twilight would first appear in the south-east, and after passing through the south would disappear in the south-west.

The duration of the twilight depends upon the length of the sun's path. The longer the path, the nearer it is to the horizon, and longer will be the hours of twilight. After subtracting the hours of twilight from the 24 hours of the day and night, the rest are the hours of darkness. In this way the longer the hours of twilight the shorter will

the first case, this duration is  $1\frac{1}{3}$  of an hour, the time the sun covers a distance of  $18^\circ$  along a great circle. This is the least observed at any place on the surface of the earth, at any season. It also varies with the latitude of the place. It is different at different latitudes in the same season. At a latitude of  $36^\circ-22'$ ,<sup>1</sup> which is about the middle of the fourth climate ( اقليم الرابع ) the duration of the twilight is  $1\frac{1}{3}$  hours, when the sun is at the beginning of the Cancer ( اوائل السرطان ).

The elevation of the pole above the horizon is equal to the latitude of the place. At midsummer, the sun's declination being  $23^\circ-30'$ , the polar distance of the sun is  $90^\circ - 23^\circ-30' = 66^\circ-30'$ . If, therefore, the sun be  $18^\circ$  below the horizon, the elevation of the pole above the horizon will be  $66^\circ-30' - 18^\circ = 48^\circ-30'$ . It, therefore, appears that when the latitude of the place is  $48^\circ-30'$  the sun at midnight will only just attain the distance below the horizon at which twilight ceases. The dawn will begin before the twilight ends, and the night, even at midnight will never be perfectly dark. At this latitude, there will only be one such night at midsummer. At higher latitudes, the number of such nights will be greater, when the nights are never perfectly dark.

At places whose latitude is  $66^\circ-30'$ , when the sun is in the Winter Solstice, the dawn and the twilight last for  $5\frac{1}{3}$  hours. The rest of the 24 hours are the hours of darkness. At this latitude, the elevation of the pole is  $66^\circ-30'$ . The declination of the sun being  $33^\circ-30'$  to the south in midwinter, its distance from the south pole is  $66^\circ-30'$ . As this is also the depression of the south pole, below the horizon, the sun will only reach the horizon, at mid-day. It will neither rise nor set, but it will just peep

---

(1) *Nihāyat*, Discourse III, Chap. I, Fī jumla min Hai'at al-Ardh wa Aḥwālīhā ( في جملة من هيئة الارض و احوالها ), P. 512; *Ā'in-i-Akbarī* ( آئين اكبرى ) Vol 3, pp. 38 - 43.



the glow at the horizon vanishes, the thin streak of light above the horizon, still being visible, which, later, also vanishes in due course. This, with the help of the diagrams, would be understood more clearly from the text. He, further, argues that if the two circles were equal to one another, they would coincide. The horizon would be illuminated from all sides, when the sun is  $19^{\circ}$  below it, and it would be dawn before the twilight disappeared. If the circle of cone were smaller than the circle of atmosphere, it would always be above the latter, and the horizon, for most of the time, would be illuminated, as if it were the dawn. As the facts contradict this, the circle of cone is greater than the circle of atmosphere.

This is by far the most important part of the discussion. In this their monumental Astronomical work is *par-excellence*. It has not been excelled or improved upon.<sup>1</sup> The values of the perpendicular distance from the horizon of the sun, at the first glimpse of the dawn or the last sign of the twilight, their duration at different latitudes in different seasons, are all admitted even at the present day. There is a small discrepancy of 3' in the value of the inclination of the ecliptic they use in their calculations. But, considering the nature of the subject under discussion, this difference is insignificant. On the equator it amounts to only 12 seconds in time. The author has discussed this value elsewhere in his book, and it is just possible that he deals here only with approximate values.

On the equator, the depression of the sun below the horizon at the beginning of the dawn and the end of the twilight, when the sun is at the equinoxes, is  $18^{\circ}$ . As the sun recedes from the equator, on the change of seasons, its declination increases, and the hours of the dawn and the twilight also become longer and longer. In

---

(1) Ball, *Elements of Astronomy*, p. 157 (1903); *Encyclopædia Britannica*, Vol. 27, p. 492 (1926).

of light, called the "First dawn or the spurious dawn" (الصبح الاول or الصبح الكاذب) first appears in the east, a little above the horizon. It is followed by another light, brighter than the first, at the horizon. This is called the "True dawn" (الصبح الصادق). The author explains the appearance of both these lights in a remarkable way. It is also remarkable that the first dawn is not explained in any of the present-day books on the subject. The base of the shadow of the earth, which is conical in shape, is the circle where it touches the earth. A little above this circle, is another circle, called the 'circle of cone' (دائرة المخروط), where the shadow cuts the boundary of the globe of the atmosphere. As the sun moves, this circle moves with the motion of the shadow. This circle is a little below the horizon, and just above it, there is another circle, where the atmospheric sphere meets the horizon. This he calls the 'circle of atmosphere' (دائرة البخار). The latter circle is smaller than the former, but it does not move with the motion of the shadow, the observer being stationary. At sunrise as the sun approaches the horizon from the east, the earth shadow inclines towards the west, and the circle of cone touches the circle of atmosphere at the surface of the atmospheric globe. The point on the eastern side of the cone, which is nearest to the observer, is at the distance of the normal to the side from him, and when this side is sufficiently near to him, a streak of light appears at the foot of this normal. This will obviously be a little above the horizon. As the sun approaches the horizon still nearer, the luminous portion of the atmosphere, appears above the horizon, and the circle of cone rises above that of the atmosphere. The light in the east spreads and there is day-break. At sunset, the two circles again touch each other, now on the west, and a little later, when one is below the other

nearer the surface of the earth, absorb light to a lesser extent, and appear darker. When light from the particles, which are illuminated by the light of the stars, propagates through those, which are dark, the observer perceives, in the dark atmosphere above, an average colour midway between light and darkness, due to a mixture with it of the light of the earth and the light of the stars." He further adds, in proof of his conclusion, the experiment, "Thus, for example, a green body, as seen through a transparent red body, would appear of a colour, which is a compound of red and green." How crude but how true! Compare this with what a modern writer<sup>1</sup> has to say on the subject: "It is a matter of common observation that the blue of the sky is highly variable, even on days that are free from clouds. It is evident that the normal blue is more or less diluted with extraneous white of foreign matter, with which the air is usually charged. As to the origin of the colour, very discrepant views have been held. Some writers, even of good reputation, have held that the blue is the true body colour of the air, or of some ingredient in it such as ozone. It should be evident that what we have first to explain, is the fact that we receive any light from the sky at all. Were the atmosphere non-existent, or absolutely transparent, the sky would necessarily be black. There must be something capable of *reflecting* light in the wider sense of that term. It is obvious that the aerial particles are illuminated not only by the direct solar rays, but also by light dispersed from other parts of the atmosphere and from the earth's surface. On this and other accounts the coloration of the sky is highly variable."

The twilight in the evening at sunset, and in the morning at dawn, appears in two stages. At the latter, a thin streak

Geometrical.

---

(1) *Encyclopædia Britannica*, XIII, Vol. 25, pp. 202-205.

ascribed this phenomenon to something happening in the atmospheric globe, surrounding the earth, is worthy of our praise. The variation in the colour of the twilight at the dawn and the dusk did not escape their notice. The change in the amount of dust particles, watery vapours, and smoke at sunset and sunrise, due to the heat of the day and the cold of the night, is the reason which we still assign at the present day to the play of colours observed. Their notice of the two facts, which naturally emerge from their discussion of the twilight, the measurement of the height of the atmosphere,<sup>1</sup> and the cause of the blue colour of the sky,<sup>2</sup> is very poignant. The first topic is discussed by Qutb-ud-Din himself in his book under discussion, elsewhere, and has actually determined the height of the visible part of our atmosphere. His result is 51 miles and a fraction of a mile. Allowing for the different units of length used in those days, this comes to within a mile of our modern computation.<sup>3</sup> Pointing the way to the cause of the latter (the blue of the sky), in the right direction, at a time when science was in its infancy, and according to the Western writers had not even born, shows their power of keen observation. They rightly ascribe this colour to the envelop of atmosphere over our heads. The variation in this blue colour, being due to the presence of adventitious particles suspended in the air, the amount of which varies according to the altitude of the place and the time of the day and the night, is also correct. They do not stop here but go still further, and try to explain, says our writer: "The blue, which people attribute to the sky, is due to this atmosphere, for the particles near its surface, due to their rarity and distance, as compared to those which are

---

(1) See footnote 3, p. 199.

(2) *Encyclopædia Britannica*, XIII, Vol. 25, pp. 202-205 ; Glazebrook, Vol. III, p. 521 ; and Vol. IV, pp. 665-667.

(3) See footnote 3, p. 199.

into a Sūfī, and retired to Tabrez, where he died in 710=1311. He was mourned by Zain al-Din al-Wardī (زین الدین الوردی) who wrote verses, in which he expresses surprise that the mill (مرحان) of knowledge still turns after it has lost its axis (قطب).

Discussion of the  
subject.

I shall divide my subject into  
three main heads :

- (1) Physical or dealing with Optics. (2) Geometrical, and (3) Astronomical.

So far as the optical part of the phenomenon is concerned, they give a correct explanation,<sup>1</sup> except that they do not describe the exact sequence of colours of the rainbow. But, considering the stage of development of the science of optics, in their time, this could not be expected. They had just completed the study of the geometrical optics, and were beginning to observe and explain the natural phenomena they incidently observed during their astronomical work. They were trying to explain the optical illusions, the colour of the blue sky, the rainbow and the halo round the moon, the nature of light, the nature of vision, and the allied subjects. They had just started to emerge from the influence of the Greek philosophy and to base their theories on observation, to develop the inductive method on which the study of future science was to be based. Their close observation of the natural phenomena happening around them, their penetration in discovering the real cause of it, their appeal to experiment, and above all their lucid description of the facts observed and arriving at the correct conclusions is really marvellous. The very fact that they

---

(1) Glazebrook, Vol. 3, p. 522 ; also *Encyclopædia Britannica*, XIII, Vol. 27, p. 492 (1926) ; also Ball, *Elements of Astronomy*, p. 157 (1903). Also see *Encyclopædia Britannica*, XIII, Vol. 25, pp. 202-205.

mediæval physics, was his explanation of the rainbow<sup>1</sup> (قوس قزح) which is said to be contained in his book above quoted, the *Nihāyat*. This is erroneously assigned, by some of the Christian writers, to Vitellio,<sup>2</sup> (1270) 'Theodoric of Freiberg',<sup>3</sup> (d. 1311) and to Antonio de Dominis<sup>4</sup> (1566-1624). Sarton,<sup>5</sup> not knowing the exact date of the compilation of the *Nihāyat* ascribes this to Qutb-ud-Din and Theodoric, and is doubtful if the former anticipated the latter. The explanation given by Theodoric dates from 1304 to 1310 or 1311. According to the manuscript in Sir Salar Jung Library, Hyderabad, the date of its compilation is 670 A.H. In any case, the date of *Nihāyat* must be earlier than 689 A.H. = 1290 as the first copy was written in 689 and collated with the original in 690 (1291) which clearly shows that he anticipated Theodoric by at least 13—20 years, even if it were supposed that the Dominican was not aware of Qutb-ud-Din's work.

Qutb-ud-Din wrote mostly in Arabic, and besides commentaries many of his original contributions have reached us to estimate of his great and versatile mind. He wrote on Geometry, Astronomy, including Geodesy, Cosmography, Mechanics, Optics, and Geography, on Medicine, including Physiology, on Music, Philosophy, and Religion. One of his works is encyclopædic. In his later days he turned

---

(1) Sarton, Vol. II, Part II, pp. 762-763 ; 1008 ; also Part I, pp. 23-24 ; also see footnote 3, p. 201.

(2) Glazebrook's *Dictionary of Applied Physics*, Vol. 3, p. 524 ; also *Encyclopædia Britannica*, XIII, Vol. 21, pp. 861-863.

(3) Glazebrook's *Dictionary of Applied Physics*, Vol. 3, p. 524 also Preston's *Theory of Light*, p. 572 (1928).

(4) *Encyclopædia Britannica*, XIII, Vol. 21, pp. 861-863 ; Glazebrook, p. 524 ; Preston, pp. 6-7 ; 572.

(5) Sarton, Vol. II, Part I, p. 24 ; Part II, pp. 762-763 ; also see footnote 3, p. 201.

great Persian scholar and surpassed all his pupils. It was probably Nasir-ud-Din also who stimulated him to study Astronomy. After completing his studies in Persia, he travelled to Khurāsān, the two Iraq's, Asia Minor, and Syria. Everywhere he sought the acquaintance of the scholars. In 681 (1282-1283) he was Qazī of Siwas (سيواس) and Malaṭīa (ملطية or ملاطية) (in Asia Minor) under Ahmad II-Khan, (أحمد أيلخان) the Tartar ruler of Persia. On a state mission he visited Egypt, where he collected material for his books. In his later years he retired to Tabrez.

Ibn Shubha or al-Subki, (أبن شبة or ألسبكي) gives a sketch of his character. He had a brilliant intelligence, combined with unusual penetration, at the same time his humour was clear; he was known as the scholar of Persians. It is evidence of his efforts to preserve independence that in spite of his prestige with princes and subjects, he lived remote from the court. He also led the life of a Sūfī. He neglected his religious duties; nevertheless, al-Siyūṭī (السيوطي) mentions that in Tabrez he always performed his Salāh (صلاة) with the congregation. He was a brilliant chess player and played continuously. He was also skilled in the tricks of the conjurer and played the small violin (رباب).

Qutb-ud-Din played a special part in the history of Optics, because he called the attention of his most illustrious pupil, Kamāl-ud-Din al-Fārisī (كمال الدين الفارسي) d. 720=1320 to the optics (تحرير المناظر = كتاب المناظر) of Ibn al-Haitham, upon which he wrote an elaborate commentary, *Tanqīh al-Manāẓir* (كتاب تنقيح).<sup>1</sup> (المناظر ذوى الابصار والبصائر) But his main achievement, one of the greatest in the history of

(1) Osmania Research Institute ; Hyderabad (Deccan), 1347 A. H.

astronomical treatise, a small treatise entitled, *Fī Harakāt al-Dahraja wa nisba bain al-Mastawī wal-Munhanī* (في حركات الدحرجة والنسبة بين المستوي والمنحنى) (= On motion of the rolling and the relation between the straight and the crooked). It examines the paradox, "whether a straight line is really shorter than an arc." Wiedmann,<sup>1</sup> a German authority on the Sciences of the early Muslims, says: "In the two comprehensive astronomical works *Nihāyat* and *Tuḥṭa-ī-Shāhiya fī 'l-Haia* (تحفة شاهيه في الهيئة = The royal present on Astronomy), which are very similar to each other, Qutb-ud-Din has in my opinion given the best Arabic account of Astronomy (Cosmography = علم تكون الكائنات or قسمو غرافيه) with mathematical aids. It closely follows the *Tadhkira al-Nasiriya*, the memoranda of Nasir-ud-Din al-Tusi, his teacher. But Qutb-ud-Din's works are very much fuller and deal with questions which Nasir-ud-Din did not touch; they are, therefore, much more than commentaries. None of his works has been edited, and none translated, except short fragments. The portion of the *Nihāyat*, which is the subject-matter of this paper, forms the IX Chapter of Book 3 of the book, and so far as I know, is neither edited, nor translated so far.

Mahmūd bin Mas'ūd bin Muslih, (محمود بن مسعود) Qutb-ud-Din Shīrazī : (بن مصلح) the author of this book, was born in Shīraz in Safar 634 (1236), and died in Tabrez on 17th Ramadān 710 (1311). He was a Persian mathematician, astronomer, optician, physician, philosopher, and a Sūfī. One of the greatest Persian scientists of all times. He was born of a family of physicians, and received his early training in his ancestral calling. At the age of fourteen he lost his father and sat at the feet of Nasir-ud-Din al-Tusi, the

(1) See footnote 3, p. 201



the subject is *Nihāyat*, نهاية الإدراك في دراية الأفلاك, by Qutb-ud-Din al-Shīrazī (قطب الدين الشيرازي)

Nallino, the well-known Italian Orientalist, considers this work as one of the five standard works on Astronomy, by the early Muslims.<sup>1</sup> Sarton<sup>2</sup> speaks of it thus: "His main publications were astronomical and medical. Among the astronomical ones by far the most important was the *Nihāyat al-Idrak fi Dirāyat al-Aflak* (Highest understanding of the knowledge of the spheres). This is a very comprehensive account not only of Astronomy, but of many allied subjects, such as Geodesy, Meteorology, Mechanics and Optics. It is based upon the work of Nasir-ud-Din; chiefly upon the *Tadhkira*, but is more elaborate, and contains novelties; e.g., a fuller discussion of the cosmological views of Ibn al-Haitham and of Mohammad ibn Ahmed al-Kharaqi..... *Nihāyat* is also partly geographical. For example, it contains an account of the seas, and a description of the climates. .... In the *Nihāyat* he discusses questions of geometrical optics, the nature of vision and finally the rainbow .....<sup>3</sup> *Nihāyat* contains also his views on mechanics. For example, his rejection of the hypothesis of a rotating earth was essentially based upon the following argument. There are two sorts of natural motions: rectilinear and circular; bodies endowed with either of these motions cannot move naturally in another way..... There is appended to his great

(1) Carlo Nallino's *History of Astronomy by the Arabs of the Middle Ages*, University of Egypt (1911), p. 41, (علم الافلاك تأليفه). (عند العرب في القرون الوسطى). Punjab University Library, Ar. h. 65, 1002.

(2) Sarton's *Introduction to the History of Science*, Vol. II, Part II, pp. 1017-1018; P. U. L.—509, S. 61 I.

(3) Wiedmann—*Encyclopædia of Islam*, Vol. II, pp. 1166-67. His explanation of the Rainbow and the appendix referred to both by Sarton and Wiedmann are neither included in the Manuscript with me, nor in the Royal Library, Berlin.

might be measured." The very first work on Optics, known to Europe, through a Latin translation by Gerardo of Cremona, by this illustrious Muslim was on "Twilight" (الشفق), which was published by Risner at Basle, as early as 1572. The original of this is believed to be since perished. Al-Bairūnī (البیرونی) (d. 1048) in his monumental work on Astronomy, *Qanūn al-Mas'ūdī* (قانون المسعودی) devotes a full chapter (XIII, Part 8 (في أوقات طلوع الفجر ومغيب الشفق)) to this subject.<sup>1</sup> Nasir-ud-Din al-Tūsī (نصیرالدین الطوسی) gives a concise description of this under "The dawn and the Twilight" (الصبح والشفق), in the 9th Section of Chapter 3 of his well-known Book *Tadhkira fi Hai'a or Tadhkira Nasiriya* (تذکرة في الهيئة یا تذکرة نصیریة).<sup>2</sup> The phenomenon is further explained at a greater length in *Taudhih al-Tadhkira*<sup>3</sup> (توضیح التذکرة) a commentary on *Tadhkira* (1311-1312 A. D.) by al-Hasan bin Mohammad al-Nishapuri (الحسن بن محمد النیشاپوری). A short description is also given in *Al-Tasrih fi Sharah al-Tashrih al-Aflāk* (التصريح في شرح التشریح الافلاک) by Imām-ud-Din bin Lutf-ullah al-Muhanddis, al-Riāzī (d. 1140 A.H./1732-33) under the title "The dawn and the Twilight" (الصبح والشفق). This book forms part of a primary course on Astronomy of *Daras-i-Nizāmiya* (درس نظامیہ) of to-day. It is probably briefly mentioned in some other books of this type.

But by far the most important work, which <sup>Nihāyat al-Idrāk fi</sup> contains a full, comprehensive and <sup>Dirāyat al-Aflāk.</sup> lucid account of this phenomenon, and according to the writer, perhaps, the last word on

(1) Discourse VIII, Chap. XIII. See Hasan Barni's *Al-Bairūnī* (البیرونی), p. 242 (1346 A. H.).

(2) Punjab University Library, Ar. h. III, 129.

(3) Prof. H. M. Shairani's Collection.

# THE DAWN AND THE TWILIGHT

## WITH THE EARLY MUSLIMS

The twilight in the evening after sunset is generally known as the Dusk, while  
Introduction. that in the morning, which precedes

sunrise, is known as the Dawn. Even in the early days of Astronomy, the duration of twilight was attributed to the depression of the sun below the horizon, but the exact measurements of this depression seem to have been correctly made by the early Muslims.<sup>1</sup> In the absence of any evidence to the contrary, it is reasonable to assert that they were also the first to give the correct explanation of the phenomena. This is acknowledged even by some of the European writers, one of whom,<sup>2</sup> speaking of Alhazen (أَبْنُ الْهَيْثَم) (d. 1038 or 1039) says that, " Besides accounting for twilight he showed that by means of the duration of it the height of the atmosphere<sup>3</sup>

---

(1) This is wrongly attributed to Tycho Brahe (d. 1601 A.D.) and others by the Christian writers; see *Encyclopædia Britannica*, XIII, vol. 27, P. 492, (1926).

(2) Preston—*Theory of Light*, P. 6, (1928).

(3) *Nihāyat*, Discourse IV, Chap. II, Fi Masāhat al-Ardh wa mā yata'allaq bihā wa ma'rifat Irtifā' Kurat al-Bukhār (فى مساحة الارض وما يتعلق بها و معرفته ارتفاع كورة البغار). Also *Hai'at al-Jadid* (هيئة الجديد), Part I, P. 327 (1923). It is a remarkable coincidence, that the Arabic mile is  $\frac{5}{4}$  times the English mile of to-day, and the diameter of the earth, as determined in those days is also  $\frac{5}{4}$  times our value. Hence the number of miles, expressing the diameter remain the same in both cases. The small discrepancy of a mile and a fraction, is allowable, for the altitude of the observer, and the variation in the atmospheric conditions as to temperature, and the amount of extraneous matter present in suspension, are not taken into consideration.



**The Dawn and the Twilight  
with the Early Muslims  
(A Physical Study)**

**BY**

**M. F. Quraishi, M.Sc.**

**Professor of Physics, Islamia College, Lahore**



make itself appeal to every age. I have studied him—the wonderful man, and in my opinion far from being an Anti-Christ, he must be called the Saviour of Humanity. I believe that if a man like him were to assume the dictatorship of the modern world, he would succeed in solving its problems in a way that would bring it the much-needed peace and happiness. I have prophesied about the faith of Muhammad that it would be acceptable to the Europe of to-morrow as it is beginning to be acceptable to the Europe of to-day.\*

Who knows that the Islamic Federation of Man, is to come that way !

---

\* The *Genuine Islam*, Singapore, Vol. I, No. I, 1936.

followers of the Faith look back wistfully to this golden age of Islam, and yearn for its return. Is it the political nexus they had enjoyed for a time of democratic character that they would like to be re-established among them? The march of events in the history of Islam and the distribution of the Faithful in many lands subject to divergent political influences may not give a ready answer, although one cannot foresee what may happen in the fulness of time. This is an aspect of Muslim society which we had better leave for a separate consideration when we may apply the concept broadly sketched in these pages to conditions prevailing in the Islamic World at the present day. What is of immediate importance to the stability and progress of the life of Islam is the preservation and sustenance of the spirit of the Faith and the moral basis on which the Muslim society claims its distinction as a brotherhood unique in character as no other organisation has shown itself to be in the long history of man. This being the permanent objective of Islam, it is the safety of the social unit that should primarily matter to every well-wisher of mankind. For Islam, if allowed to operate, creates vicegerents of God on earth in the true sense of the term who will be an asset of incalculable value to the life of any country where they may happen to live. The depression of to-day in the Islamic world is not due to the Faith, but is the result of its neglect. The line of conduct which gave success and prosperity to the comrades of the Prophet has the same vitality even to-day. If the present-day Muslims, in spite of rude awakenings, fail to claim their trust, it will assuredly pass into better hands; for the trust is a trust from Allah and is for all mankind. Says Bernard Shaw :

I have always held the religion of Muhammad in high estimation because of its wonderful vitality. It is the only religion which appears to me to possess that assimilating capability to the changing phase of existence which can



trust that the *Quran* addresses the following words of approbation :—

Your are the best society that hath been raised up for mankind. Ye enjoin right conduct and forbid indecency ; and ye believe in Allah. (3 : 110.)

We have appointed you a mediatory society that ye may watch over mankind, and that the Messenger may watch over you. (2 : 143.)

Such were those who formed the democracy of Islam 'every one of whom' as the Prophet said "was like a star by following whom, you will keep to the right path".\* And those who are conversant with the history of the achievements of this democracy will fully bear out how true was the estimate the Great Leader had formed of his comrades. They were a body of people whose individual and collective life was lived in the sweetness of resignation to a supremely benevolent Will or Law of God Who alone was their King, to the preservation of Whose Kingdom on earth every one of them had to render by righteous work devoted service—a Kingdom transfixed in the conception of a united family of all the creatures of God, each developing in himself every noble trait latent in human nature for the good of mankind.

This democracy of Islam was composed of individuals who, conscious of the dignity of manhood, recognised no criterion of superiority between themselves except that of righteous conduct and brotherly feeling and mutual service. It was a socialistic organisation holding together, in the words of the *Quran*, the 'cable of God' and devoted to the harmonious interaction of the material and the sublime needs of human nature, and keeping in check the disintegrating forces of selfishness and vitalizing life to disclose a united happiness for all mankind.

At the present moment sincere minds among the

---

\* *Jame-o-Bayan-il-Ilm*, p. 147, Cairo, 1320 H.

How peaceful is the outlook that Islam endeavours to promote in the life of every member of the faith, may be gleaned from the following earnest and touching prayer of the Prophet himself :—

O Lord ! I ask of Thee the gift of fellow-feeling.

O Lord ! I seek Thy refuge from any wrong that I may do to others, and from any wrong that others may do to me ; from any harshness that I may show to others, and from any harshness that others may show to me ; and from any sin that Thou may'st not forgive. (Hadis.)

Such then is the type of character that Islam aims to evolve for the good of mankind, a type that may truly bear the trust of vicegerency of God on earth. In every situation or rôle, whether as an individual or a member of a family or of society, or as a state functionary or a leader in whom is vested the privilege of governance, he is to display the qualities of the ' Rabb ', of tending with a sort of paternal concern his own body and soul, his family and dependants and wider circles of relationship.

Every one of you is a shepherd and will be accountable for the welfare of his fold. (Hadis.)

He it is Who hath placed you as his vicegerents on earth and hath raised some of you in rank above others, that He may try you in what He hath given you." (6 : 166.)

Oh David ! We have appointed thee a vicegerent in the earth ; hence judge aright between people, and follow not desire that it beguile thee from the path of Allah. (38 : 27.)

It was to a race of men fulfilling the test referred to in the above passages, a race of vicegerents of God whom the Prophet of Islam had attracted to himself through the sincerity of his inspiring personality,— it is to them, and those coming after who may choose to carry their

the *Zimmis*, who live under their protection or compose the Muslim body-politic.

Beware ! On the Day of Judgment I shall myself be the complainant against him who wrongs a Zimmi (trust) or lays on him a responsibility greater than he can bear or forcibly deprive him of anything that belongs to him.\* (Hadis.)

And if two parties of believers fall to fighting, then make peace between them. And if one party of them doeth wrong to the other, fight ye that which doeth wrong till it return unto the ordinance of Allah ; then, if it return, make peace between them justly, and act equitably. Lo ! Allah loveth the equitable. (49 : 9.)

Whoso interveneth in a good cause will have the reward thereof, and whoso interveneth in an evil cause will bear the consequences thereof. Allah overseeth all things. (4 : 85.)

Permission to fight is given to those upon whom war is made ; because they have been wronged ; and Allah is indeed able to give them victory :

(Because) They have been driven from their homes unjustly, for having merely said : Our Lord is Allah—For had it not been for Allah's repelling some men by means of others, *cloisters* and *churches* and *synagogues* and *mosques*, wherein the name of Allah is oft mentioned, would assuredly have been pulled down. Verily Allah helpeth one who helpeth His Cause. Lo ! Allah is Strong, Almighty. (22 : 39-40.)

Fight in the way of Allah against those who fight against you, but do not commit excesses. Allah loveth not those who commit excesses. (2 : 190.)

And if they incline to peace, then incline to it and trust in Allah ; surely He is the Hearing, the Knowing. (8 : 61.)

---

\* *Abu Dawud.*

*Ahimsa* honoured in precept and curiously disregarded in practice even by some of those who speak of it the loudest. History has given repeated shocks to this doctrine of inept sentimentalism, because it fails to adjust harmoniously the conflicting demands of human nature. The attitude of Islam on the other hand is one of reconciliation, with emphasis laid on forbearance and forgiveness in the hope that the harm done may even partially be neutralized, and better relations follow. But Islam cannot sanctify impotent rage however euphemistically it may be styled. It cannot call it a virtue to turn the other cheek complacently to welcome a fresh wrong or insult; for that would be the denial of dignity to human nature. In fact a weak man's forgiveness is of no consequence to the wrong-doer. A Muslim is advised to forgive, if he has the strength to do so manfully and because forgiveness in such circumstance is more pleasing to God, and more certain of happy results. That is true *Ahimsa*; and all honour to those who practice it in that spirit. But it cannot be made into a rule for the generality of mankind, for whom in particular religions have been laid down. So it is that if a person is impelled to answer a wrong with a like thereof, he is cautioned not to over-reach himself; for retaliation forfeits its spiritual function, if it is not intended to bring home to the aggressor the nature of his offence and its injury to social well-being, or is merely aimed at satisfying personal or class vengeance. It is an absolutely defensive right and is to be exercised out of conviction that one is acting in the defence of the life which his faith has enjoined upon him to pursue, and holds good in individual, as well as corporate life. And this condition is always to be borne in mind whether the aggressor is from within the Camp of the Musalmans or from outside, whether the aggression is directed against the members of the faith or against the non-Muslims,

and their moral and material well-being.\*

The duty of every Muslim is to respect these moral laws in order that he might live a righteous life. Resistance to his right to live such a life is not to be tolerated out of meekness or cowardice. Personal wrong or injury may easily be forgiven. Indeed, Islam would prefer forgiveness to retaliation but if forgiveness is likely to promote evil results, or feed further and intensify wickedness in the wrong-doer, retaliation becomes a painful necessity; but the *Quran* cautions him not to err on the side of excess.

Ahimsa.

And not alike are the good deed and the evil. Answer an evil deed with a good one, when lo ! he between whom and thee was enmity will be as if he were a warm friend. (41 : 34.)

*The recompense of an ill-deed is an ill the like thereof*;—But whosoever pardoneth and amendeth, his reward lieth with Allah. He loveth not wrong-doers. (42 : 40.)

And those who, when wronged defend themselves. (42 : 39.)

And whoso defendeth himself after he hath suffered wrong—for such, there is no way (of blame) against them. (42 : 41.)

And verily whoso forbeareth and forgiveth ; this indeed is high-mindedness. (42 : 43.)

Islam thus restores the corrective to the doctrine of

---

\* Sir Muhammad Iqbal has a very illuminating discussion on this subject of *Ijtehad* in his fascinating work *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* ; Chapter VI—The Principle of Movement in the Structure of Islam. Vide also *Islam and Modernism in Egypt* by Dr. Charles C. Adams ; Oxford University Press, 1933. It is a study of the Modern Reform Movement inaugurated by the late Muhammad Abduh, and gives a valuable bibliography concerning Islam and its new problems.

O ye who believe! Let not people laugh other people to scorn who may be better than themselves; neither let women laugh other women to scorn who may be better than themselves.

Neither defame one another; nor call one another by abusive nicknames.

Inquire not too curiously into other men's affairs: nor let the one of you speak ill of another in his absence. Would any of you desire to eat the flesh of his dead brother? Surely ye would abhor it. Fear God: Verily, God is easy to be reconciled, and is merciful. (49: 11-12.)

Such is the wide interpretation given to the term 'work' in Islam! The compulsory duties of prayer, fasting, the paying of poor-rate and pilgrimage are merely the more important details of this work and aim at self-discipline and self-purification, and the cultivation of the highest virtues of unselfish service to one's fellow-beings and strengthen the sense of unity and solidarity first among the members of the faith and through them among the rest of mankind.

It is not possible within the compass that I have set to myself here to touch in any detail the field of the Islamic jurisprudence which regulates the 'work' of the Muslim society in one of its most important bearings. But we may point out that its principles are precisely the same as have so far been under review. This jurisprudence is probably the greatest legacy that Islam has left to the modern world, a legacy that stands at this moment in need of sincere understanding, and possible reorientation in the spirit of what was actually done during the lifetime of the Prophet himself, who while sending out an agent to a distant region in Arabia allowed him to use his discretion to meet new situations about which the *Quran* was silent and there were no precedents to follow, provided his discretion was not contrary to the moral laws on which the *Ummat* stands, — laws which aim at the unification of its members

And to be of those who believe and exhort one another to forbearance and exhort one another to compassion.

They are of the *right hand*.

But those who disbelieve Our revelations, they are of the *left hand*. (90 : 12 - 19.)

Such is the distinction between right and wrong which the *Quran* keeps before our mind, and which is embodied in the Commandment we have already quoted: "Respect the ways of Allah; and be affectionate to the family of Allah" (creation). All that a Muslim feels and thinks or does should be in pursuance of this commandment; and that is the *right* action. On the other hand, anything that he feels or does in contravention of this commandment is the *wrong* contemplated by the *Quran*. The distinction is thus fixed in the very highest truth of human life, and is manifest in the ethics of Islam, whether it concerns a Muslim's own personal well-being or concerns his relations with his kith and kin, his neighbours, or strangers or even those who are his enemies, or his conduct towards the dumb creatures. The personal virtues of patience, fortitude, courage and bravery, kindliness, purity, chastity, love, affection, honesty, truth, respect for covenants, forgiveness, trustworthiness, justice and mercy are not mere pleasing luxuries to be indulged in at convenience, but are indispensable for a right living. And the opposite qualities such as cruelty, indecency, fornication, adultery, uncleanness, dishonesty, falsehood, treachery, hypocrisy, spite, defection, unfaithfulness, infidelity and exploitation of the weak which work for the disintegration of society are not only vices but positive sins in Islam.

How mindful is Islam of the moral welfare of Society and of the need for happy relations between its members may be gauged from the high line of conduct laid down even in respect of our references to others.

Being who alone deserves to be worshipped, from whom alone help is to be sought.

And what is this help that he seeks from his Lord ? " Show us the right path ", he asks, " the path of those whom Thou hast blessed ; and not of those whom Thou hast shown Thy disapprobation, nor of those who have gone astray." He merely wants " the balance set in his nature " to be preserved in whatever he thinks and feels and does.

This is the spiritual law of life on which the Society of Islam rests. It makes the life of every true member of it a sacred song of love and action. " My life, my sacrifice and my death are all for Allah." This he affirms by devoting all his talents informed by knowledge and strengthened by the power that knowledge generates to the good of God's family ; and thereby he fulfils the trust of vicegerency that God has placed in him.

It is not righteousness that ye turn your faces to the East and the West ; but righteous is he who believeth in Allah and the Last Day and the Angels and the Books and the Prophets ; and giveth his wealth, for love of Him, to kinsfolk and to orphans and the needy and the wayfarer and those who ask, and for the redemption of slaves and who observeth proper worship and payeth the poor-due ; And those who respect their word when they give it, and the patient in trial and adversity and time of stress. Such, are the sincere, and such the righteous. (2 : 177.)

And serve Allah. Ascribe nothing as partner unto Him. Show kindness unto parents, and unto near kindred, and orphans, and the needy, and unto the neighbour who is of kin and the neighbour who is not of kin, and the fellow-traveller and the wayfarer and those whom your right hand possesses. (4 : 36.)

Ah, what will convey unto thee what the Ascent is !—  
It is to free a slave,  
And to feed in the day of hunger  
An orphan near of kin,  
Or some poor wretch in misery,



"family" for which he has been created with the privilege of representing God on earth. If I may so express, the impersonal power of Nature that science brings into play is to be given a personality and made conscious of the balance set therein, as in the rest of creation. This aspect of Islamic life should be kept in mind in order to appraise the full import of the injunction which sums up all that is required of a Muslim. "Believe and work"; and these other attributes of which knowledge and power are to be the handmaids, are assiduously brought to mind in the *Quran* at the opening of each chapter which begins "In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful". The commonest and the most compulsory invocation that every Muslim is called upon to make several times every day runs:

All praise is due to Allah, the Lord of the worlds, the Beneficent, the Merciful; Master of the Day of Judgment! Thee do we worship and of Thee do we seek help. Show us the right path, the path of those whom Thou hast blessed; and not of those whom Thou hast shown Thy disapprobation, nor of those who have gone astray. Amen!

This common prayer, to go no beyond the words of the *Quran*, will give sufficient insight into the duty of man to bear in mind in his day's work the attributes of God, of beneficence, justice and mercy through which he has to appeal to God for an ordered life, the life of Peace, of Islam.

The God that the Muslim invokes here is *Rabbul Alamin*. *Rabb* in Arabic is composite in conception referring to the Divine power of giving nourishment and sustenance to all whom He has created with *paternal concern*. So, by calling upon God as *Rabbul Alamin* or the *Rabb* of all the worlds, seen and the unseen, he at once places himself in harmonious relations with the rest of Divine creation controlled, as he is convinced, by a

conviction ; and (there are signs) in your own selves. Can ye not see? (51 : 20-21.)

And if all the trees in the earth were pens, and the sea ink with seven more seas to increase it, the words of Allah could not be exhausted. Allah is Mighty, Wise. (31 : 27.)

Ignorance is like darkness on a vast, abysmal sea. There covereth him a wave, above which is a wave, above which is a cloud—layer upon layer of darkness. When he holdeth out his hand he scarce can see it. (24 : 40.)

Knowledge, in Muslim conception, covers every field of life—the life of the vast universe working about and around man in immediate contact as well as remote, and the life of man himself moving onward with a knowledge of his past. An acquisition of knowledge therefore imposes on man the exercise of not merely his intellectual and physical faculties, but his spiritual: and nothing is prohibited to him in Islam except, probably, probing vainly the veil beyond which the reason of man has been found incapable of advance. Islam thus establishes the right of man to knowledge and destroys all barriers that class selfishness has, every now and then, tried to raise to deny others access to knowledge which is the mainspring of every power. It gives him full sanction to harness the forces of nature through a scientific study of them, and provide himself with every means of material comfort.

But it makes one condition. And herein lies the fundamental distinction between the  
The 'Balance'.

Islamic and the modern European culture. It calls upon man to bear in mind the "balance set in his nature", and sanctified by revealed commandment through His Messengers and to exercise that power acquired through scientific knowledge in a way such as will help him to display in his life other attributes of God such as will equip him to show affection to His

concern for the moral purification of man may easily form the subject of social study. Even these make an imposing list, and should lay bare the futility of encasing the Divine Being in any single virtue or attribute, and incarnating Him. God in Islam is above every attribute and manifests them all in harmonious relation with one another.

Of all the attributes of God with which man should imbue himself in order to fit himself for the task of vicegerency, the primary requisite is the attribute of power that works for movement and life. It has already been pointed out that the *Quran* makes it explicit that whatsoever is in the heavens and whatsoever is in the earth are intended to subserve to the well-being of man. Only, he is required to reflect over the laws of their nature and strive to know how best they could help him. That is the way of achieving power, and the only means of getting at it is knowledge the acquisition of which, in the words of the Prophet, "is a duty on every Muslim". "Acquire knowledge", said he, "It enables the possessor to distinguish right from wrong; it lights the way to heaven; it is our companion when friendless; it guides us to happiness; it sustains us in misery; it is a weapon against enemies and an ornament among friends. By virtue of it, Allah exalteth nations, and maketh them guides in good pursuits, and giveth them leadership, so much so, that their foot-steps are followed, their deeds are imitated, and their opinions are readily accepted and held inviolable."\* Says the *Quran*:

O you who believe! Answer the call of Allah and His Messenger when he calleth you to that which gives you life. (8 : 24.)

And in the earth, there are signs for those who have

---

\* *Jame-o-Bayan-il-'Ilm.*, p. 27, Cairo, 1320 H.

exercises of the kind the *Yogis* practise, or psychic achievements, however interesting, will not rise above their character as but the exercises of the mind or of the soul if they are not subserved to cater for a dynamic moral existence for man. This dynamic morality again is not possible for one who lives for himself, who may believe but will conserve all his thought and energy to keep his body and soul together, or for one who seeks his individual spiritual salvation through the life of the cloister or the cave, or for one who through abnegation of his body fancies his duty to lie in merely nursing his soul. The vicegerency of God on earth is not possible for such types. On the other hand, it is for him who imbues himself with divine attributes to the best of his ability and manifests them in devoted service to himself and to his fellow beings.

The attributes of God are various, as are His names. They cannot be numbered, since the fullest comprehension of Divine activity is scarcely possible for man circumscribed as he is by the nature of his being. It is not to our immediate purpose to enter upon a philosophic appreciation of this aspect of our question. Our aim is more concrete, and it should suffice, if we point out that a Muslim is to believe, in the words of the *Quran*,\* that "to God alone belong all excellent names", for perfection is His only in everything that He attributeth to Himself. With this general attitude towards the conception of Divine attributes, the task before a Muslim is to understand the significance to his life of such of them as are specifically brought to mind in the *Quran* and the *Hadis*. Some of these may come essentially within the purview of pure philosophy or that of mysticism. But a large majority of them suggestive of His love and power, and knowledge and justice, and mercy and His tender

---

\* The *Quran*, 7 : 180.

Divine attributes". And to what end? Here is what the messenger of God himself points out. Says he:

"Respect the ways of Allah; and be affectionate to the family of Allah."

Says he again:

All creatures of God are His family; and he is the most beloved of God who loveth best His creatures.

The *Quran* itself expresses:

O ye men! surely we have created you male and female, and made you tribes and families that you may know and care for each other; surely the noblest of you in the sight of Allah is the one among you most mindful of his duty. Allah is Knowing, Fully Awake. (49 : 13.)

For that cause We decreed for the Children of Israel: Whosoever killeth a human being for other than manslaughter or mischief in the earth, it shall be as if he hath killed all mankind, and whoso saveth the life of one, it shall be as if he hath saved the life of all mankind. (5 : 32.)

The function of vicegerency has, therefore, to be exercised towards that end and is to be interpreted in terms of the good that man can offer not only to fellow man but to every living object on earth who all form together the family of God, every one of whom has a being from their Maker "unto Whom they will be gathered".

There is not an animal on the earth, or a flying creature flying on two wings, but they are peoples like unto you. We have neglected nothing in the Book (of Our decrees). Then unto their Lord will they be gathered. (6 : 38.)

How is the task to be performed? "Believe and work." Belief without work in accordance therewith is static. Mere philosophic perception of the essence of divinity or contemplation is barren, if it does not generate volition or give movement to human life in consonance with the qualities or attributes of that essence. Mere spiritual

Man's Task : Display of Divine Attributes.

choosing between the wrong and right, *happy is he who keepeth it pure, and unhappy is he who corrupteth it.* (91 : 7-10.)

The truth of the last verse is expressed by the *Quran* in the form of a paradox each side of which is equally true :

A Paradox

Surely We created man of the goodliest fabric ; then We rendered him the vilest of the vile. (95 : 4-5.)

Every thinker in every age has had to recognise this paradox in human nature. Speaking through the mouth of Hamlet, says Shakespeare :—

What a piece of work is man ! how noble in reason ! how infinite in faculty ! in form and moving how express and admirable ! in action how like an angel ! in apprehension how like a god ! the beauty of the world ! the paragon of animals ! And yet, to me, what is this quintessence of dust ? man delights not me ; no, nor woman neither.

The task of every religion has been to save man from going down in the scale of life. Some lay stress on 'faith' or 'belief' as the means of salvation. But 'belief' alone is not enough in Islam. 'Righteous work' in consonance therewith is equally necessary. That is the way of preserving his goodliest fabric. Says the *Quran* in continuation of the paradox for the sake of clearing the issue raised therein :

Then We rendered him the vilest of the vile, save those who believe and work righteously ; for their's is unfailing reward. So, who can now question the decree ? Is not Allah the wisest of Judges ? (95 : 5-8.)

So, it is as a free agent and with the choice of living as a vicegerent of God that man is called upon to function on earth. His rôle of vicegerency is not difficult of comprehension, if we refer ourselves to the Islamic concept of God in relation to His attributes. 'Believe and work' is the commandment ; work, by "investing yourself with

Wilt Thou place therein one who will do mischief and shed blood, while we, we hymn Thy praise and extol Thy holiness? He said: Surely I know that which ye know not. (2 : 30.)

He it is who hath placed you as his vicegerents on earth and hath raised some of you in rank above others, that He may try you in what He hath given you. (6 : 166.)

O David! We have appointed thee a vicegerent in the earth; hence judge aright between people, and follow not desire that it beguile thee from the way of Allah. (38 : 27.)

Such is the position, such the dignity that distinguish-

es man from the rest of creation.  
Free Agent.

It is with this consciousness that man is required to pursue his path in life. Not merely this, he is made aware of another truth of his nature. The *Quran* declares that man is not born with any stigma attached to his soul. He is not born an untouchable or handicapped with the pollution of any original sin, committed either by himself in a previous birth of which he has no knowledge or by any of his remote ancestor. He is, as the *Quran* says, born with a balanced soul, without any inherent weaknesses therein and free of any obligations to suffer for any action except his own. His relation to God is thus equalized amongst his own kind, and no distinction in this respect is made between man and woman.

Whosoever followeth the right course, it is only for the good of his own soul that he doth so; and whosoever followeth the wrong course doth so to his own hurt. No responsible soul shall bear another's responsibility. (17 : 15.)

I will not suffer the work of any among you that worketh, whether male or female, to be lost; the one of you is of the other. (3 : 195.)

By the soul and Him who balanced it, and infused into the same the sense of discrimination and the power of

man as a social being, or unit of Society.

The primary question with which we have to start is: What position does Islam assign to man in the scheme of Divine creation? Does it fit him to translate these beliefs held up for his acceptance into action? The *Quran* does not relegate him to a position of inferiority to any object of creation. He is not inferior in stature in the scale of Divine values to the sun or the moon or other constellations in the heavens which have formed the objects of worship from a distance in the history of man, or to trees or cattle or fire or water or stones at close range, or again, to that body of invisible forces called angels. The *Quran* points out that man is made of the "goodliest fabric", he whom the "angels were made to offer obeisance",\* and for whom "whatsoever is in the heavens, and whatsoever is in the earth" are made to do service.

And hath subjected whatsoever is in the heavens and whatsoever is in the earth to be of service to you; they all are from Him. Herein verily are signs for those who reflect. (45 : 13.)

Do you not see that Allah hath made whatsoever is in the heavens and whatsoever is in the earth of service to you, and been bounteous to you of His favours, outward and inward? (31 : 20.)

And he hath subjected the night and the day and the sun and the moon to be of service to you, and the stars to do service by His command. Herein indeed are signs for those who understand. (16 : 12.)

Thus raised in the scale of creation and placed immediately next to God, man's superiority to the rest of creation is further specified by investing him with the privilege of living on earth as the vicegerent of God Himself.

And when thy Lord said unto the angels: Lo! I am about to place a vicegerent in the earth, they said:

---

\* The *Quran*, 7 : 10.



according to one's sense of values without His knowledge and permission. A belief in such Divine dispensation, always benevolent in purpose, has become imperative. As the physical or material Universe, the world seen, is not evidently the whole of the manifestation of His power and will, a belief in the unseen world peopled by unseen forces some of whom the *Quran* calls 'Malayik' or angels obeying the laws of their own existence and reacting on the world of humanity in pursuance of the united purpose innate in the Unity of God's existence, a belief in them naturally arises. Since 'man's vision cannot comprehend Him', and God hath not chosen to appear before man in Visible Reality, His wish can only be transmitted or revealed through the medium of man himself whom man can understand. A belief in such chosen men, the messengers as also a belief in the text of the messages inspired in them or the Books have necessarily to be entertained. Finally, a Muslim has to believe in a life after death, a new life in which man will move conscious of the reaction in his soul wrought by the manner of life he had lived on earth, in accordance with or in disregard of the law or will of God as explained in the Books.

These beliefs which constitute the faith of a Muslim are simple enough to make their appeal to the common-sense of man if according to the *Quran*, one can but reflect on the multitude of signs which the visible Universe and the common experiences of life itself furnish. At the same time, these beliefs are so naturally linked, one to the other, and revolve round the central belief of the Unity of God, a belief "uncontested in the intellectual world to-day", that they can easily enlist logic, and the achievements of modern science to bringing home their truths even to the sceptically disposed.

Our immediate purpose in referring to the subject of these beliefs is to understand their significance in so far as they affect

Man's place in Creation.

In different ways and under every possible variety of language and symbol, the same thing is said by every spiritual leader of men in every age and country. I find it in Confucius, the founder of the faith that has kept Chinese society together for five-and-twenty centuries : I find it in the ancient theocracy of Hindostan ; I find it in the monuments of Egypt as their secrets are gradually revealing themselves to modern learning. I read it in the premature effort of Pythagoras, premature, yet profoundly fruitful of momentous result, to discipline of life upon a human basis. And last of all I find it where most men think a monopoly of such knowledge is to be found, in the Hebrew and Christian Bible.

Islam, then, or in the English tongue, devotion—the devotion of our life to the highest, the bringing of our own will into accord with the supreme will ; this is the word that sums up the lives of pious men in every age and every country. They have framed for themselves an ideal, a model, a pattern of what their life should be. They have done their utmost to make that ideal a reality. In other words, they have prayed, and they have worked.

What then is the will of God to which man is called upon to conform? In other words what is the function of man on earth as specified by that will which the Holy *Quran* interprets ?

This function is twofold. It consists, in the first place, of faith or belief, and in the second, of work in consonance therewith. It is not merely 'pray and work' that is enjoined on a Muslim, as Dr. Bridges observes. On the other hand it is 'believe and work'. Prayer in Islam is more an action of the spirit, and is covered by the term 'work'.

The faith of a Muslim is focussed in the idea of the Unity of God to which reference has already been made. Since, it is God who is the source of all power and knowledge nothing moves or happens, whether one calls it good or evil

for you. (2 : 185.)

On no soul doth Allah lay a responsibility greater than it can bear. (2 : 286.)

It is the religion that helps man live in peace with himself, and in peace with his fellows and the rest of creation. 'Islam' itself means 'Peace, realized in the devotion of all our faculties to the will of God which is nothing but the law of life devised in His infinite goodness to work for harmony and thus to demonstrate the Unity of His existence. The duty of every Muslim is to see that every little act of his conforms to this law of peace and harmony. The *Quran* calls upon him to say :

Verily my prayers and my sacrifice, and my life, and my death are all for Allah.

Life thus viewed, every action of man assumes a spiritual significance.

A Positivist, follower of Comte, Dr. J. H. Bridges, in an address delivered in 1879 on the subject of 'Prayer and Work' \* observes :

The faith of the Mussulman is concentrated in a single word, Islam ; devotion, resignation of our own will to the supreme decree. That word was not limited by Mahommed to his own followers ; it was used ungrudgingly of his Judaic and Christian predecessors. *There is no fitter word for the religion of the human race.* If there is any one word in Western language which can translate it fully, it is the word religion itself ; and that word needs interpretation for ears untrained in Latin speech. The word Islam unfolds itself for us, as for the followers of Mahommed, into the two great and inseparable aspects of life :—prayer and work. *Pray and give alms*, said Mahommed. Almsgiving in his wide interpretation of it, conceived with admirable wisdom relatively to the simple wants of his time, covering the whole field of doing good to men. Pray and work, said the mediæval saint : pray as though nothing were to be done by work : work as though nothing were to be gained by prayer.

\*Discourses on Positive Religion, 1891, London.

brought to East and West alike has been the emphasis which at a critical period in human history it placed upon the Divine Unity. For during those Dark Ages both in East and West, from 600 to 1000 A.D. this doctrine was in danger of being over-laid and obscured in Hinduism and in Christianity itself, owing to the immense accretions of subsidiary worships of countless demi-gods and heroes. Islam has been, both to Europe and to India in their darkest hour of aberration from the sovereign truth of God's Unity, an invaluable corrective and deterrent. *Indeed, without the final emphasis on this truth, which Islam gave from its central position,—facing India and facing Europe,—it is doubtful whether this idea of God as one could have obtained that established place in human thought which is uncontested in the intellectual world to-day.*

This doctrine of the Unity of God as delineated by Muhammad (Peace on him !), the final bearer of the great message to mankind is the foundation on which the *Ummat* or the society of Islam rests. It is a simple creed. 'There is no God but Allah, and Muhammad is His Messenger!' Any one who gives adherence to it straightway enters the fold and becomes a member of a brotherhood where colour or blood or circumstance or station in life does not count, where uprightness of character and conduct is the only criterion of preference, where one should discharge his duty to others and could claim no right without reference to it, and where to live such a life is to offer true prayer to God.

The *Quran* therefore calls the *Ummat* of Islam as, *Khaira Ummatin*,—'The best society'—every member of which has to live resigned to or in accordance with the will of God or His law or, to use the phrase already employed, 'the balance set in the nature of man', revealed and explained in the *Quran*. The law of God is not a harsh law, says the Book. His will is not the will of a tyrant.

Allah desireth for you ease: He desireth not hardship

(O Messengers!) Ye all are of but one Order and,  
I am your Lord. So be mindful of Me. (23 : 52.)

The *Quran* thus makes it clear that the religion which the Prophet of Arabia preached to his people calling on them to carry it to the lengths of the earth and proclaim the supreme unity of God working benevolently in all creation, and promote unity among mankind is not a new religion. It is the same as that implanted in Nature, the same as was revealed to every prophet and is consequently eternal in its operation. The *Quran* hails Muhammad (Peace on him!) as the "Seal of the Prophets and Messengers" or the last of the bearers of the truth of Divine Unity, as it was through him that the final emphasis was given to the doctrine and expressed in comprehensive fullness leaving no possibility of further augmentation to its import. The *Quran* also styles him as a "blessing to all the worlds", as his appearance was made at a time when mankind was torn by anarchy of thought and feeling, and the cause of civilization had well-nigh been submerged under the dead weight of Ignorance.

History will bear out the truth of these distinctive  
Divine Unity basis of appellations by shewing that this  
Islamic Society. great doctrine of Islam has ever  
since the time of the Prophet so powerfully impinged  
itself on the religious thought of the followers of other  
faiths that no reorientation of them has been possible  
except in terms of the truth to which the Prophet  
devoted his life in the teeth of trying opposition and  
which he has left behind as a permanent bequest to all  
mankind. The Rev. C. F. Andrews, one of the foremost  
missionaries of the present day, observes in a recent  
contribution, "The Function of Islam":\*

One of the greatest of all blessings which Islam has

---

\* The *Genuine Islam*, Singapore, Vol I, No. 8, 1936.

but man "hath proved unjust, indifferent", and "hath corrupted the world".

Hence this religion had to be revealed to him by word of mouth, to put him in mind thereof from time to time; and that was done by a succession of great men whom the *Quran* calls 'Mursalīn' or Messengers, men inspired to deliver the Divine message, to give utterance to the law set in the nature of man, and called upon at the same time to live it in their own lives for the sake of example. Their mission was to restore the 'balance' disturbed by the self-will and perversity of man and help him to live a united and harmonious life.

Mankind were but one community; then they differed. (10 : 20.)

Mankind were one community, and (when they differed) Allah sent Prophets as Comforters and Warners, and revealed the word of truth to judge between mankind concerning that wherein they differed. (2 : 213.)

Systems have passed away before you. Do but travel in the land and see the nature of the consequences for those who did deny. (3 : 137.)

Verily We have sent thee with the Truth, a Comforter and Warner; and there is not a nation but a Warner hath passed among them. (35 : 24.)

How many a Prophet did We send among the men of old.

And never came there unto them a Prophet but they used to mock him! (43 : 6-7.)

Verily We sent messengers before thee, of some of whom We have told thee, and of some of whom We have not told thee. (40 : 17.)

He hath ordained for you that religion which He commended unto Noah, and which We inspire in thee (Muhammad), and which We commended unto Abraham and Moses and Jesus, saying: Establish the religion, and be not divided therein. (42 : 13.)

Is not your Lord? They said: Yea, we affirm. (5 : 172.)

Thus equipped, his nature found itself agreeable to bear the trust of vicegerency.

Verily We proposed to the heavens and to the earth and to the mountains to receive the trust, but they shrank from receiving it, and were afraid of it. Man alone undertook to bear it. (33 : 72.)

And to help him bear this trust, a sense of balance was set in him to keep the letters that make the 'word' in proper position, and he was told that he would be judged accordingly.

Allah it is Who hath revealed the word with truth and the Balance. (42 : 17.)

The Beneficent God

Hath revealed the Word ;

Hath created man ;

Hath given him articulate speech.

The Sun and the Moon follow a System,

And the plants and the trees bend in adoration,

And the Sky, He hath reared it on high,

And *hath set the balance;*

*That in the balance ye should not transgress ;*

*But weigh with fairness and not scant the balance.*

(55 : 1-9.)

It is in such figurative language that the Holy Book of Islam contends that the heavens and the earth and whatsoever is between them are not created in sport, but for a serious end, that each object of creation is made subject to the laws intrinsic in its nature in order that it might move to an appointed goal, and that man by nature upright and chosen to bear the trust of personality is gifted with the sense of balance and discrimination to help him to conduct himself in accordance with the laws of his being, and in harmony with the laws governing the rest of creation. "That is the right religion," says the *Juran*, the word of God 'set in the nature of man';

of the Beneficent God. Then look again: Dost thou see any rifts?

Then look again and yet again, thy sight will return unto thee thwarted and tired. (67 : 3-4.)

Islam does not suggest that God merely put a heap of letters into man's hand when he parted for this earthly strand, and bade him to make with them what word he could. *The reflex process is what is revealed by the Quran.* The 'word' itself was shown to him and its meaning explained and lest he might forget its structure and composition was transfixed in his nature, bidding him to preserve it therein, and not play with its letters, and disturb their arrangement, so that he might live in peace with himself and the external world of relations.

The Reflex Process

And when thy Lord said unto the angels: Lo! I am about to place a vicegerent in the earth, they said Will Thou place therein one who will do mischief and shed blood, while we, we hymn Thy praise and extol Thy holiness? He said: Surely, I know that which ye know not.

And He taught Adam all the names, then showed the objects to the angels, saying: Inform me of the names of these, if ye are in the right.

They said: Glorious art Thou! We have no knowledge saving that which Thou hast taught us. Surely Thou alone art the Knower, the Wise.

He said: O Adam! Inform them of their names, and when he had informed them of their names, He said: Did I not tell you that I knew the secrets of the heavens and the earth? (2 : 30-33.)

Thus rendered conscious of the secrets of the heavens and of the earth, the 'names', or the meaning of things, or the laws of their existence, it followed as a corollary that he should affirm the unity of existence.

And when thy Lord took out of the loins of Adam's children their progeny, and made them affirm, (saying): Am



created in vain." (3 : 190.)

We have not created the heavens and the earth and whatsoever is between them in sport : We have not created these except to bear the truth, but most people know it not. (44 : 38 )

Hast thou not seen how Allah causeth the night to pass into the day and causeth the day to pass into the night, and hath bound the sun and the moon to run, each its course, for an appointed term ? (31 : 29.)

And He it is Who hath set for you the stars that ye may guide your course by them amid the darkness of the land and the sea. Clear have We made Our signs to those who have insight. (4 : 98.)

Verily We created man from an extract of earth ;

Then placed him as a life-drop in a safe lodging (womb) ;

Then fashioned We the drop a clot, then fashioned We the clot a little lump, then fashioned We the little lump bones, then clothed the bones with flesh and then produced him as another creation. So blessed be Allah, the best of Creators ! (23 : 12-14.)

And of His signs is this : He hath created for you help-meets from yourselves that ye may find comfort in them, and provided affection and sympathy between you. Herein indeed are portents for folk who reflect.

And of His signs is the creation of the heavens and the earth, and your variety of language and colour. Herein indeed are portents for men of knowledge.

And of His signs is your slumber by night and by day, and your seeking of His bounty. Herein indeed are portents for folk who heed.

And of His signs is this : He showeth you the lightning for fear and hope, and sendeth down water from the sky, and thereby reviveth the earth after her death. Herein indeed are portents for folk who understand.

(30 : 21-24.)

(Blessed is He) Who hath created the seven heavens in layers. Thou canst see no disharmony in the handiwork

confines of his own continent, and ascertained if man anywhere else had "found the word God would". But he did not. Hence his disappointment. One thing, however, he incidentally emphasises. And it is this. No word that man can make without an insight into the composition of 'the word that God would' has any chance of success in bringing true happiness to him. In other words no society can hold sufficiently long unless it satisfies some spiritual law of life. The cry for the kingdom of heaven to come and dwell on earth, and for God's will to reign therein as it does in heaven is only a reaction of the human spirit against the absence or neglect of any such law governing man's individual life and his relation with the external world.

Not that such a law is not discernible to man or is  
Religion of Nature                      unknown to him. It is innate, says  
the *Quran*:

Turn steadfastly to the path of devotion—the path of Allah, for which He hath fitted man.

There is no altering of the ways of Allah. That is the right religion, but most people know it not— (30 : 30.)

The *Quran* repeatedly draws attention to the indifference of man to see the things which he can clearly see for himself, and reflect. The vast panorama of Nature, the beautiful constellations moving in the heavens, giving to earth its alternation of day and night, its light and darkness, the soaring clouds that send down rain from the sky to water the earth, the tiny seed that man sows therein shooting out a luxuriant crop affording him his subsistence, the clot out of which he himself grows into being, and has helpmeets who give him the comfort that he so much values and a host of similar objects must seem to the most simple that some benevolent law or purpose holds together all that he sees or feels through his senses, and instinctively raise from him the exclamation "Our Lord, all this, Thou hast not

## CONCEPT OF SOCIETY IN ISLAM

Years ago, an English poet, Mathew Arnold, wrote a few lines entitled "Revolutions", lines full of pathos and wistfulness :

BEFORE man parted for this earthly strand,  
While yet upon the verge of heaven he stood,  
God put a heap of letters in his hand,  
And bade him make with them what word he could.  
AND man has turned them many times : made Greece,  
Rome, England, France :—Yes, nor in vain essayed  
Way after way, changes that never cease !  
The letters have combined : something was made.

Indeed, something was made ; but the poet, in sorrow, exclaims :

AH ! an inextinguishable sense  
Haunts him that he has not made what he should  
That he has still, though old, to recommence,  
Since he has not yet found the word God would !  
AND empire after empire, at their height  
Of sway, have felt this boding sense come on ;  
Have felt their huge frames not constructed right,  
And dropped, and slowly died upon their throne.

Such is the recollection of the story of human societies that comes to the mind of Arnold ! But he thinks only of Europe. The new words that man has coined since, even in Europe, and which seem to hold its peoples under their spell at the present day, he had no opportunity to read. One wonders what note he would have struck in his lines had these obtained currency in his own lifetime.

Mathew Arnold could have taken a broader survey of human history, and thrown his glance beyond the



## NOTE

IN rendering into English the passages from the *Quran* selected for inclusion here, I am much indebted to extant translations, except where I have amended them in consultation with a revered friend of mine, Allama Abdul Qadīr Siddiqi of Hyderabad, retired Chairman of the Department of Muslim Theology, Osmania University, for whose scholarship in Islamic Literature I entertain a high regard.

S. A. L.



# **The Concept of Society in Islam**

**BY**

**Sayyid Abdul Latif, Ph.D. (London)**

**Hyderabad-Deccan**

27. Brave warriors, camels of noble breed and lances that gather together at the time of the setting<sup>1</sup> of every moon.

28. Do you deny me while I am the chief<sup>2</sup> who leads them and in the sharp edge of my lance is the sign of war.

29. We shall be like teeth in closing upon<sup>3</sup> your tents<sup>4</sup> till you pay us back our debts.

30. When it is a day of famine, O Amīr Bū Alī, the efforts of the patient ones are cast in front.

31.....

32. Leave the men whose client never sees (the face of) oppression and who gather not their reins for fear of the enemy.

33. Rather do they keep them straight as their misery grows thicker and for ay and ever they do their best towards that client.

34. How oft has their lance risen in fury against the Bedounis, out-pacing everything else between Sahāsīh and Hisām.<sup>5</sup>

35.....

36.....

37.....

38. On you be the greetings of God—you who understand not<sup>6</sup>—as long as the ash-coloured dove sings and the pigeon coos mournfully.

---

1. from *وهن*.

2. *قائد* = عقيد in vulgar language. Cf. Dozy, Suppl.

3. This is the only possible rendering of the word *مُراني* here.

4. *النجم* = tents collectively. See note by Dozy in *J. A.* 1869 II pp. 178—180. Cf. also a verse in the *Muqaddama* by another poet *تعدنا سبعة إيا محبوس نجفنا*.

5. Apparently names of places, for I cannot find any appropriate meaning for the word *معها*.

6. *لَسْن قَاهِم*: Another instance of the feminine pronoun being used for the masculine *لَسْن* or *ت*. Cf. above: *وما دنيا لهن فوام*.



to them!<sup>1</sup>

20. They have discarded our friendship and in their search for greatness they aspire to positions that are not meant for them.

21. By the truth of the Prophet and the (sacred) house and its glorious pillars and by those who visit it each season and every year.

22. Always,<sup>2</sup> if their lives be prolonged, shall they taste in that pursuit the sour milk of the camels,<sup>3</sup> as their drink.

23. And for ever<sup>4</sup> the nomads shall cling to each quivering lance<sup>5</sup> and to every sword.

24. And each battlement,<sup>6</sup> like the rampart itself,<sup>7</sup> shall be climbed by a boy, the descendant of noble men.

25. Every bay horse, the biting of its teeth producing a squeaking<sup>8</sup> sound shall continue to .....  
(the second line is very doubtful).

26. The barren earth shall bear us for a (long) time and shall give birth to us from the narrow mouth of every valley,—<sup>9</sup>

---

1. لهن = لهم. For this vulgar use of the feminine pronoun for the masculine Cf. another verse :

إن كانت بنتٌ سيدهم بارئهم - هي العرب ما رُفنا لهن طيارى  
(*Muqaddama* : Beirut, p. 533.)

2. The translation is conjectural, reading لبرء اللئالى from لبرءة.

3. (لسان) : الإبل السائمة = كسعة<sup>٩</sup> Probably plural form of الكساع.

4. See n. 2 above.

5. مضطرب = مضطرب.

6. مسافة = *pan de un mur* (Dozy Suppl.). The word may, however, be in the sense of a she-camel and then the word عابر may be rendered by "riding".

7. السدايا.

8. يكتمص from كتمص, the squeaking of a mouse.

9. (لسان) ثم الرامي = كطامة = كطام.

9. And how pleasant to the beholders was the intermingling of those water channels that appeared before us, pouring and running under ground.<sup>1</sup>

10.<sup>2</sup> .....

11. But to-day there is nought except owls that hoot and screech around their ruins and the encampments.

12. We stopped there for a long time questioning these ruins with burning eyes and flowing tears.

13. But nothing did I get from them except the desolation of mind; although if I knew my disease was due to only imaginary causes.

14. After this convey<sup>3</sup> to Mansūr Bū Alī (my) greetings, and after these other greetings.

15. And say into him: O Father of Faith, your judgment is ugly,<sup>4</sup> for you have entered deep and dark seas—

16. Swelling and seething, that may not be gauged with the pole, their flooded waters over-run the plains and the hills.

17. You measured not their depth (before you entered them) that you may be guided, and swollen seas cannot be swum across.

18. In coming to them you were assisted in your destruction by certain persons bereft of senses and mean.

19. Oh my kinsmen that have embarked on error, while they feel no rest and the world cannot be constant

---

1. Doubtful. مَهْرَقٌ = "poured" from أَهْرَقَ = اراق, while كُفَّامٌ is apparently the plural form of كَفَّيَّةٌ or كُفَّامَةٌ = a subterranean conduit of water, Cf. Lane.

2. The reading is indecipherable.

3. The word in the text is لَدَى which is probably a corrupt form of لَدَوْدِي being used in the sense of لَدَى.

4. كَلَمٌ = كَلَمٌ usually means to snarl.

## II

1. (This poem is) beautiful like pearls in the hands of a skilled workman when they are strung together in a silken thread.

2. In it the poet has divulged the causes of what has taken place<sup>1</sup> relating to himself and what God, the Glorious, has willed while enmities are being bargained for.

3. On account of this (situation) the body of the tribe has been split into two and its staff has been rent into pieces, and we have not come to any right decision<sup>2</sup> about it.

4. Yet my heart, as their various destinations<sup>3</sup> took them away, seemed to roll<sup>4</sup> upon the thorns of acacia.

5. Else it (felt) like the lizards<sup>5</sup> of the sun-baked, stony ground scorched by the heat, while amidst the sheltering ribs a flame was kindled.

6. I would not say that a poison from the misery of separation visited me, as the clumsy attendants<sup>6</sup> cried out for departure.

7. O you dwellings that were inhabited yesterday by my tribe and its settlers<sup>7</sup> while the dwellers were united.

8. And by beautiful damsels that tripped with short steps in the play-grounds in the darkness of the night as the men were either awake or a sleep.

1. مفسى may possibly be here in the sense of امضى = decreed, and the translation may then be: "the causes of what God has decreed and willed, etc."

2. اصبنا = صبنا.

3. نيات = نية or نيات.

4. برام = برام; تغل in classical idiom = تفرم.

5. Pl. of برص = a species of lizard: Cf. Lane.

6. Pl. of وخم = a heavy person: Cf. Lane.

7. حلة = (collectively) settlers, like the word حلة.

22. But (no ! ) I see that the sun is eclipsed for a time and becomes overcast but soon the clouds on it are dispelled.<sup>1</sup>

23. (And I see) the flags and banners of (my people) the Banū Sa'd advance towards us with the help of God, their ensigns fluttering (in the breeze).

24. I behold with my own eyes the litters of the women of my family<sup>2</sup> in the desert, my lance (rests) on my shoulders and I march in front of them !

25. (And I see) on the barren sands the well-bred young camels of Shāmis;<sup>3</sup> the dearest of the lands of God to me is their Hishām<sup>4</sup>(?)

26. (I see them travelling) to an abode at Ja'fariyyah—it is for the sake of the dweller in it that I enjoy staying there.

27. And we meet the chiefs of Hilāl bin 'Amir and their greetings remove my intense and burning thirst.<sup>5</sup>

28. They have become proverbial in all eastern and western lands ; when they fight a tribe its defeat is swift.

29. On them and those in their protection be greetings, as long as the dove-pigeons continue to sing in their cots.<sup>6</sup>

30. Leave that and yearn not for the past that is gone : You see the world remains (constant) to no man.

---

1. From <sup>أ</sup>قرب = to cut, to whittle (?). Doubtful.

2. Note the use of the word <sup>أ</sup>قرب in the sense of "relations", "family" or "tribe".

3. Apparently the name of a man.

4. Probably the name of a place.

5. العطش الشديد = العطش

6. Literally beneath the dome or pavilion.

[N. B.—All the references to Dozy are to his article on De Slane's translation in the *Journal Asiatique*, 1869.]

15. At a time when the bows of youth were in my hands and as I stood up (to shoot) their arrows, shot by my hands, did not miss the mark.

16. My horse was ready beneath my saddle for the journey—the youthful age being the saddle—while its rein was in my hand.<sup>1</sup>

17. Many a full-hipped woman kept me awake at nights (in those days) and I saw not in creation a thing more pleasant than her well-arranged (teeth in) smile.<sup>2</sup>

18. And many another girl with swelling breasts and a plump, supple body, having beautifully dyed eye-lashes, and elegantly tattooed.

19. In my passion for them I struck myself with my fists and yet their favours did not make me forget the rights I owed them.<sup>3</sup>

20. There is (now) a fire that is kindled in my bowels with the fuel of grief—yes, it burns and its flames cannot be quenched with water.

21. You, who made promises to me! How long shall this endure? My life has perished in a dwelling the darkness of which blinds me.

1. The translation is doubtful, عديد is evidently = معد or مستعد  
بيدي = بيدى or بيدى

2. Literally: "than the arrangement of her smile."

3. Dozy reads the second line as = ولم ينس جواذا ما بها and translates the whole verse thus: *Dans ma passion pour elles je me frappait du poing à coups redoublés. Jamais mon coeur agité n'oubliera les droits qu'elles ont sur moi.* But the reading in A & B = جداهما, which (being from جدى) gives an appropriate sense. The idea is that their kindness did not tempt me to take liberties with them.

slew me!<sup>1</sup>

7. The desert attracts<sup>2</sup> with the charm of its appearance (beautified) by the continuous rain from the passing (spring) clouds.

8. And by the weeping over it and the mutual response<sup>3</sup> of the white, virgin clouds with fresh and copious waters.

9. It looks radiant as if clad in the garments of a young bride while the chamomile blossoms provide it with a girdle!

10. It is a desert and a plain, vast and powerful,<sup>4</sup> with pastures though there are no ostriches in them.

11. The drink (that it bestows upon) them is the churned milk of the camels, while its food is from the flesh of the unweaned calves.

12. It hates (locked) doors and such dwellings the overcrowding of which ages a young man because of what he suffers (in them).<sup>5</sup>

13. May God water with heavy and profuse rain that valley where trees have grown with rain and may he restore to life its old bones that have decayed.

14. I have requited it with my love and wish I could get (again) the days I passed among its layered sand-hills;

---

1. Dozy considers the second line as giving no sense. It is certainly discordant, but apparently the poet is suddenly reminded of the beautiful women that he knew in the desert of which he has been speaking. For *لما* = *لما* see *Qamus*, etc.

2. Literally "drives with the driving of the eye," the word = *لما* is apparently = *لما* (came in succession).

3. A & B have *لما* which Dozy corrects into *لما* (=they hurled themselves against one another, butted), but I think *لما* would be more likely.

4. *القوة* = *القوة*. This is the only sense the word seems to possess here. I am, however, very doubtful about it.

5. Referring to the prison.

## TRANSLATIONS

### I

1. Says he : the nightly lament has come<sup>1</sup> (again) after a short absence : forbidden unto my eye-lids is their sleep.

2. O you who see one pledged<sup>2</sup> to misery and grief and a bewildered<sup>3</sup> soul which has long been in pain (know that)

3. (This soul) belongs to Hijaz, is a Bedouin Arab of the 'Adawa tribe, stricken with sorrow,<sup>4</sup> and its destination is far off!

4. It is enamoured of the desert and likes not the towns—nothing but the coarse sand-dunes<sup>5</sup> adjoin its tents.

5. It was at Oman<sup>6</sup> that it passed its winter every year being seduced by it and loving it passionately.

6. While it passed the spring season on the verdant lands (watered) by gentle rain—how the sword of the gaily-attired, dark-eyed maidens (dwelling there)

1. وافئ = دنى.

2. حليف = حالف.

3. هيما is a very unusual form, but it is certainly from هيم and hence = هيماء.

4. Reading رها = رها from رها. It could be read رها (=and for it), but in that case the pronoun in رها would be redundant.

5. الوعاء = الوعاء. Note the use of the word سوى in the sense of "only".

6. Doubtful reading.

٣٧ وان جافاً جفوة<sup>(١)</sup> الملوك ووسعوا

غدا طبعه يجدى عليه قيام

٣٨ عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ مَنْ لَسَنَ فَاهِهِ

مَا غَنَّتِ الثُّورُقَا وَنَاحَ حَمَامُ

---

١. B = وان جاء خافوا الح



- ٣١ كَذَلِكَ يَوْحَىٰ إِلَى الْيَسْرَاءِ بَعَثَ  
 وَجَلِيَّ (١) الْجَبَّارِ الْعَالِيَاتِ تَسَامٍ  
 ٣٢ وَخَلَى (٢) رَجَالًا لَا يَرَى الْقَبِيرَ جَارَهُمْ  
 وَلَا يَجْمَعُونَ بِدِهْيَ الْعَدُوِّ نِزَامًا  
 ٣٣ إِلَّا يُقِيمُوهَا وَعَقْدَ بَرْ سُهُمْ  
 وَهُمْ عُدُّرُ عَنْهُ دَائِرٌ وَدَوَامٌ  
 ٣٤ وَكَمْ ثَامٍ طَعْنَهَا عَلَى الْبَدْوِ سَابِقِ  
 مَا بَيْنَ صَحَا صَبِيحٍ وَمَا بَيْنَ حَسَامِ  
 ٣٥ فَتَى ثَامٍ قَطَارِ الصَّوَى يَوْمَنَا عَلَى  
 لَنَا اِرْضَ تَرَكِ الظَّاعِنِينَ نِزَامِ  
 ٣٦ وَكَمْ ذَا يَجْبِيوْا أَثَرَهَا مِنْ غَنِيْمَةٍ  
 حَلِيفِ اِلْسَا (٣) اِعْ (٤) كُلْ غِيَا مِ

- 
١. B = خَلَى  
 ٢. B = خَلَى  
 ٣. A = لَنَا | B = اِلْسَا  
 ٤. A = عَمَّا | B = فُشَاعَ

٢٤ وَكُلِّ مَسَافَةٌ كَالسَّيِّدِ إِيَّاهُ عَابِرٌ  
 عَلَيْهَا مِنْ أَوْلَادِ الْكِرَامِ غُلَامٌ  
 ٢٥ وَكُلُّ مُكْبِتٍ يَكْتَعِضُ عَضًّا نَابِ  
 يَظِلُّ يَمَارِعُ فِي الْعَنَانِ لِبَاجِ  
 ٢٦ وَتَحْمِلُ بِنَا الْأَرْضِ الْعَقِيمَةُ مَدَّةً  
 وَتَوَلَّدُ نَا مِنْ كُلِّ ضَبْنٍ كِظَامٌ  
 ٢٧ بَالًا بَطَالٍ وَالْقَوْدِ الْهَجَانِ وَبِالْقَنَا  
 لَهَا وَقْتُ وَجَنَاتِ الْبَدْوِ مِرْحَامٌ  
 ٢٨ أ<sup>(١)</sup> تَحْجِدُنِي وَأَنَا عَقِيدٌ يَقْوُدُهَا  
 وَفِي سَنٍ مَرْمَحِي لِلْحُرُوبِ عَلَامٌ  
 ٢٩ وَنَحْنُ كَأُفْرَاسِ الْمَوَافِي بِنَجْعِكُمْ  
 حَتَّى يَقَاضُوا<sup>(٢)</sup> مِنْ دُيُونِ غَرَامِ  
 ٣٠ مَتَى كَانَ يَوْمُ الْقَطْعِ يَا مِيرَا بُوَعْلَى  
 يُلْقَى سَعَا يَا صَابِرِينَ قَدَامِ

1. B omits أ

2. Sic in A and B. I think تقاضوا would be more appropriate.

١٩ أَيَا عُرْوَةَ رَكِبُوا الضَّلَالَةَ وَلَا لَهُمْ

قَرَارٌ وَلَا دُنْيَا لَهُمْ دَوَامٌ

١٩-A أَلَا عَنَا هُمُ لَوْ تَرَى كَيْفَ رَأَيْهُمْ

مِثْلُ<sup>(١)</sup> سُرُورٍ فَلَا مَا لَهُمْ تَمَامٌ

٢٠ خَلُّوا إِلْقَانَا وَبَغُوا<sup>(٢)</sup> فِي مَرْقَبِ الْعَلَا

مَوَاضِعَ مَا هِيََا لَهُمْ بِمَقَامٍ

٢١ وَحَقَّ النَّبِيُّ وَالْبَيْتِ وَأَمْرَانِ<sup>(٣)</sup> الْعَلَى

وَمِنْ<sup>(٤)</sup> نَزَاهَا فِي كُلِّ دَهْرٍ وَعَامٍ

٢٢ لُبْرَةً لِلْيَا لِي فِيهَا إِنْ طَالَتْ الْحَيَا

يَذُوقُونَ مِنْ خَمَطِ الْكِسَاعِ مَدَامُ

٢٣ وَلَا بُرْهَا تَبْقَى الْبَوَادِي عَوَاكِفُ

بِكَلِّ رُدَيْنِي<sup>(٥)</sup> مُطَرَّبُ وَحُسَامُ

١. مِثْلُ سُرُورٍ مَا لَهُمْ تَمَامٌ = B

٢. يَبْغُونَ = B يَقْرَأُونَ = A

٣. أَلَا = A

٤. وَمِنْ = A

٥. رَدَيْنِي = B

- ١٣ وَلَا صَمَّ لِي مِنْهَا سِوَى وَحْشٍ خَاطِرِي  
وَسُقْمِي مِنْ أَصْحَابِ (١) أَنْ عَرَفْتُ أَوْهَامَ  
١٤ وَمِنْ بَعْدِ ذَا تَدِي لِمَنْصُورٍ بُوْعَلِي  
سَلَامٌ وَمِنْ بَعْدِ السَّلَامِ (٢) سَلَامٌ  
١٥ وَقُولُوا لَكَ يَا (٣) بُوَالْوفا كُلِّحِ مَرَأْيُكُمْ  
نَخْلَتُنْهُرُ بَحُورِمْ (٤) غَا مِقَاتِ دِهَامِ  
١٦ مَرُوا خِرْمًا تَنْقَاسُ بِالْعُودِ إِنَّمَا  
لَهَا سَبِيلَاتٌ عَلَيِ الْغُضَا وَالْإِ كَامِ (٥)  
١٧ وَلَا قِسْتُنْ فِيهَا قِيَا سَا يَدُ لَكُمُ  
وَلَيْسَ الْجَوْرُ الطَّامِبَاتُ تُعَامِ  
١٨ (٦) أَعَانُوا عَلَى هَلَاكِكُمْ (٧) فَيُ وَرُودِهَا  
مِنَ النَّاسِ عُدَّ مَانُ الْعُقُولِ لِلْأَمِ

١. A = اسباب

٢. A and B = (Sic.)

٣. A = بو الوفا

٤. A and B = لبحر

٥. A and B = وَا كَا

٦. A and B = وَا نَرَا

٧. B = مَلَا كَم

- ٧ أَلَا يَأْمُرُ بُوْعُ كَانَ بَالًا مِسَ عَامِرًا  
بَحِيْثِي (١) وَحِلَّةً وَ الثَّقِيْنُ لِمَا م  
٨ وَغِيْدٍ تَدَانِي لِلْحُطَا فِي مَلَا عِبِ  
دُ جَى ا لِّلْبَيْدِ فِيْهِمْ سَاهِرٌ وَنِيَامُ  
٩ وَنَعْرِيشُوفُ (٢) اَللَّاظِرِّيْنَ اَلْتَحَامُهَا  
لَنَا مَا بَدَا مِنْ مُّهَرِّقٍ وَ كَطَا م  
١٠ وَ عَرُودٍ بِاسْمِهَا لِيَدْعُو لِسَرِبَهَا (٣)  
وَ اَطْلَاقُ مِنْ سَرَبٍ (٤) اَلْمَهَا وَ نَعَامُ  
١١ وَ اَلْيَوْمَ مَا فِيْهَا سَوَى اَلْيَوْمِ حَوْلَهَا  
يَنْوُحُ عَلَى اَطْلَالٍ لَهَا وَخِيَامُ  
١٢ وَ قَفْنَا بِهَا طَوْرًا طَوِيْلًا نَسَا لَهَا  
بَعِيْنٍ سَخِيْفٍ (٥) وَ اَللَّامُوعُ سِحْجَامُ

1. A = يحيى

2. B = يشرق

3. A = سر بها

4. A = شرب

5. A and B = سخيْفاً

## II

This poem is by Alī bin 'Umar bin Ibrāhīm, a chief of the Banū 'Āmir, a family of the Zaghba. He addresses his cousins who coveted his estate.

- ١ مَحْبَرَةٌ كَالدَّرِّ فِي يَدِ صَانِعِ  
إِذَا كَانَ فِي سِلْكِ الْخَرِيرِ نِظَامُ
- ٢ أَبَا حَهَا مِنْهَا فِيهِ أَسْبَابُ مَا مَضَى  
وَشَاءَ تَبَارَكَ (١) وَالْقُتُونُ تُسَامُ
- ٣ غَدَامُنْكَ لَامُ الْحَيِّ حَبِيبِ وَأَنْشَطَتْ (٢)  
عَصَا هَا وَلَا مِثْنَا عَلَيْهِ حَكَامُ
- ٤ وَلَكِنْ ضَمِيرِي يَوْمَ بَانَ بِهِ النَّيَا (٣)  
تَبَرَّمُ عَلَيَّ شَوْكُ الْقَتَادِ بَرَامُ
- ٥ وَالْأَكْبَرَامِ النَّهَامِي قَوَادِحِ  
وَبَيْنَ عَوَاجِ الْكَافَاتِ ضَرَامُ
- ٦ لَمَّا قُلْتُ سَمًا مِنْ شَقَا الْبَيْنِ نَرَامُنِي  
إِذَا كَانَ يُنَادِي بِالْفِرَاقِ وَخَامُ

1. A = تَبَارَكَ

2. A and B = أَنْشَطَتْ

3. A = لَيْنَا

٢٧ وَنَلْقَيْ سَرَاةً مِنْ هَلَالِ بْنِ عَامِرٍ

يُرِيدُ الصَّدَى وَالْفَلَّ عَنِّي سَلَامُهَا

٢٨ بِهِمْ تَضْرَبُ إِلَّا مِثَالُ شَرْقًا وَمَغْرِبًا

إِذَا قَاتَلُوا قَوْمًا سَرِيعُ انْهَرَامُهَا

٢٩ عَلَيْهِمْ وَمَنْ هُوَ فِي حِمَاهُمْ تَحِيَّةٌ

مِنْ الدَّهْرِ مَا غَنَّى بَقْبَةُ (١) حِمَاهُهَا

٣٠ فَدَعُ ذَا وَلَا تَأْتِ عَلَيَّ سَائِفٌ مَضِي

تَرَى الدُّنْيَا مَا دَامَ لَا حُدَّ دَوَامُهَا

---

١. A = بقية

٢٠ وَنَا رَبَّ بَعَطِبِ الْوَجْدِ تَوْهَجُ فِي الْحَشَا

وَالْ<sup>(١)</sup> تَوْهَجُ لَا يُطَقُّ مِنْ أَلْمَا ضَرَامُهَا

٢١ أَيَا مَنْ وَعَدَنِي<sup>(٢)</sup> الْوَعْدَ هَذَا إِلَيَّ مَتِي

فَنَى الْعَمْرِ فِي دَا مِرِّ عَمَانِي ظَلَامُهَا

٢٢ وَلَكِنْ رَأَيْتُ الشَّمْسَ تَكْشِفُ سَاعَةً

وَيُغْمِي عَلَيْهَا ثَرَّ يُبْرَا عَمَّا مَهَا

٢٣ بَنُودُ وَرِيَا تٌ مِنْ السَّعْدِ أَقْبَلْتُ

إِلَيْنَا بَعُونَ اللَّهَ يَهْفُونَ عَلَا مَهَا

٢٤ أَمَرِي فِي الْغَلَا بِالْعَيْنِ أَظْعَانِ عِرْوَتِي

وَمُرْمَحِي عَلَيَّ كَتَفِي وَسَيْرِي أَمَامَهَا

٢٥ بِجَرَعَا عِنَاقُ النَّوْقِ مِنْ عَوْذِ<sup>(٣)</sup> شَامِسِ

أَحَبُّ بَلَا دَالِ اللَّهِ عِنْدِي حَشَا مَهَا

٢٦ إِلَيَّ مَنْزِلُ بَا لُجَعْفَرِيَّةٍ لِلَّذِي

مُقَبَّرُ بِهَا مَا لَدَّ عِنْدِي مَقَامُهَا

1. B = لرجم

2. وعد لي

3. A = غير



سَقَى اللَّهُ ذَا لَوَادِي الْمَشَجَرِ بِالْحَبَا ١٣

وَبَالَآ وَيُحْبِي مَا بَلَى مِنْ رَمَا<sup>(١)</sup> مَهَا

فَكَأُتَاهَا بِالْوَدِّ مِنْنَى وَلِيَتَنَى ١٤

ظَفَرْتُ بِأَيَّامٍ مَضَتْ فِي مِرْكَ مَهَا

لِيَالِي أَقْوَاسُ الصَّبَا فِي سَوَاعِدِي ١٥

إِذَا قُمْتُ لَا تُخْطِي مِنْ أَيْدِي سَهَا مَهَا

وَفَرَسِي عَدِيدٌ أَتَحْتُ سَرْجِي مَسَافَةً ١٦

مَرَمَانَ الصَّبَا سَرَجًا وَبَيْدِي لِحَا مَهَا

وَكَمْ مِنْ رَدَاجٍ أَشْهَرْتَنِي وَلَمْ أَرِي ١٧

مِنَ الْخَلْقِ أَبْهَى مِنْ نِظَامِ ابْتِسَامَهَا

وَكَمْ غَيْرَهَا مِنْ كَاعِبٍ مُرْجَحِنَةٍ ١٨

مُطَرَّنَةٍ إِلَّا جَفَانٍ بَاهِيٍّ وَشَامَهَا

وَمَقَّقْتُ مِنْ وَجْدِي عَلَيْهَا طَرِيحَةً ١٩

بِكَفَى وَلَمْ يَنْسَ<sup>(٢)</sup> جَدَاهَا ذِمَامَهَا

1. A = مَهَا

2. B = لَمْ يَنْسَى

- ٦ وَمَرَبَّاعَهَا عَشْبُ الْأَرَاضِي مِنَ الْكِبَا  
لَوَافِي مِنَ الْكُورِ الْكَلَا يَا حَسَامُهَا
- ٧ تَسُوقُ بِسُوقِ الْعَبِينِ مِمَّا تَدَارِكُ  
عَلَيْهَا مِنَ السَّحْبِ السَّوَارِي غَمَامُهَا
- ٨ وَمَا ذَا بَكَتْ بِالْمَا وَمَا ذَا تَبْلَحَطُ<sup>(١)</sup>  
عَبُونُ عَذَارِي الْمَدِينِ عَذْبًا جَمَامُهَا
- ٩ كَانَ عُرُوسَ الْبِكْرِ لَا حَتَّ ثِيَابُهَا  
عَلَيْهَا وَمِنْ نُورِ الْأَقَا حِي خِرَامُهَا
- ١٠ فَلَا تُدَاهِنَا وَالتَّسَاعُ وَمُنَّةُ  
وَمُرْعَى سَوِي مَا فِي مَرَاغِي لِفَاغَامُهَا
- ١١ وَمَشَرُوا بِهَا مِنْ مَخْضِ الْبَانِ شَوْلُهَا  
عَلَيْهِنَّ وَمِنْ لَحْمِ الْحَوَارِي طَعَامُهَا
- ١٢ تَعَانِبُ عَلَى الْأَبْوَابِ وَالْمَوْثِقِ الَّذِي  
يُشَبِّبُ الْفَتَى مِمَّا يُقَاسِي بَرَحَامُهَا

1. A and B = تَبْلَحَطُ

The first poem is by Sultan bin Muzaffar bin Yahya, one of the Zawāwida, a branch of the Rayah. He composed it while in prison during the reign of Abū Hafṣ, the first Muwahhid king of Ifriqiyya.

- ١ يَقُولُ وَفِي نَوْحٍ أَلَدَجِي بَعْدَ ذَهَبَةٍ  
حَرَامٍ عَلَى أَجْفَانِ عَيْنِي مَنَامُهَا
- ٢ أَيَا مَنْ لِقِي حَالِفَ التَّوَجْدِ وَالْأَسَى  
وَرَوْحَاهُ مَيِّ طَالَ مَا فِى سَقَامِهَا
- ٣ حَبَابِ رِيَّةٍ بَدِ رِيَّةٍ عَرَبِيَّةٍ  
عَدَاوِيَّةٍ وَلِهَا بَعِيدٌ مَرَامُهَا
- ٤ مُوَلَّعَةٌ بِالْبَدِّ وَلَا تَأْلُفُ الْقُرَى  
سَوَا عَابِلِ الْوَعَسَا بُوَالِي<sup>(١)</sup> خِيَامُهَا
- ٥ عُمَانُ وَ مَشْتَا<sup>(٢)</sup> تَهَا كُلُّ شَتْوَةٍ<sup>(٣)</sup>  
مَمْتَحُونَةٌ بِهَا وَلِهَا صَحْبٌ غَرَامُهَا

1. A = برالى

2. A and B = مشتها بها

3. A and B = مريّة

and an absence of the proper taste for it, I nevertheless think that, judging from the few specimens supplied by that historian, this poetry does seem to be rather dull and insipid. It lacks that vigour and solemnity which characterize the early Arabian verse and is withal devoid of the refinement and elegance found in the compositions of the later poets of the East. The metres, too, are generally uninteresting and unmusical. The only feature that makes it attractive is its distinctive style—a style simple and direct, free from any attempt at embellishment. The poems, indeed, are a natural outburst of the simple feelings of an unsophisticated people.

The text of the two following poems is based on the Beirut edition (1886 A.D.) and the Cairo edition (1322H.). I have, however, relied mainly on the former, as in the case of the latter, the editor has evidently tried to make numerous "corrections" which only help to confuse the sense and are mostly conjectural.<sup>1</sup> The variations have been pointed out in the footnotes, the two editions being indicated by the letters A and B, respectively.

---

(1) Cf : Dozy : *Journal Asiatique*, 1869 II.

gives, I hope, a very good idea of the sense of the originals.

The most remarkable feature of the text is an almost complete disregard of the "i'rāb", especially at the end of a word, the last letter being usually "majzūm". A tendency to form strange and unauthorized abbreviations is also noticeable, while certain contractions similar to those in use in the modern Arab dialects are frequently encountered. Another important departure from the classical style consists in the mention of the poet's name in the opening line of the poem. It would commence for instance with: "Says the man of generosity, Khalid," or: "Says the young woman of the tribe, Su'da". In some cases, where the poet's name is omitted, the poem will commence with: "He Says".

Regarding the literary and artistic merits of these poems, I may confine myself to a few remarks, leaving it to the readers to judge for themselves. Most of the old and new critics are loud in their praise of the Spanish Arabian poetry. Its tenderness and subtle charm, its depth of feeling and beauty of expression have won for it a well-deserved appreciation. The poetry of Maghrib on the other hand seems to have been adversely criticised in the older days. "A large number of the scholars of the present generations", says Ibn Khaldūn, "dislike these forms (of poetry) when they see them and feel disgusted with this poetry when they hear it recited,"<sup>1</sup> while in modern times the great orientalist Dozy thinks that "some of these poems are extremely bad and present to us Arabic poetry in the last stage of its decadence".<sup>2</sup> While there seems to be a good deal of truth in Ibn Khaldūn's assertion that this dislike of the poetry is born of a want of familiarity with its language

---

(1) *Muqaddama* (Beirut edn., p. 531).

(2) *Journal Asiatique*. 1869, II.

Spanish Arabian verse, there is hardly any good compilation of the African poetry of the same period. The Arab scholars would seem to have eschewed intentionally any attempt to collect that poetry as they, probably, did not consider it to be of sufficient importance. Its unorthodox style one may presume, must have prejudiced them still further against it, and Ibn Khaldūn's remarks, to which we shall come presenly, support this presumption. This neglect by the Arabs of an important offshoot of their poetry is all the more regrettable on account of the fact that we now find it extremely difficult to construe correctly even the few specimens which we possess. Generations of incompetent scribes have helped to make the task harder, while our ignorance of the right idiom of that period makes any attempt at improving the text extremely hazardous.

Several years ago I tried to translate some of these poems quoted by Ibn Khaldūn in the concluding chapters of his *Prolegomena*, but was baffled by the difficulties that lay before me. These difficulties spring, I may point out, not so much from the disregard of orthodox grammatical rules displayed in the poems as from the use of new and unfamiliar words together with the use of old words in new and unknown senses. When De Slane made his famous French translation of the *Muqaddama* he could not do full justice to these poems. Dozy in his masterly review of that translation has tried to throw more light on the text but acknowledges that his ignorance of the spoken language of Maghrib prevented him also from deciphering the poems correctly.<sup>1</sup> They have, however, always intrigued me as a fruitful field for investigation, and in the present paper I have tried to give the text of two of the longer ones with an English translation, which though far from convincing,

---

(1) *Journal Asiatique*, 1869 II.

They were extremely conservative in their outlook and very tenacious of their pet theories and principles. Their poetry, therefore, was so to say hide-bound, rigid and conventional, and no poet, however vigorous his muse and however original his style could aspire to break away from the trammels of tradition. After the Persian conquest the fertile Aryan mind did modify Arab poetry to a certain extent, and the more daring spirits among the Arabs themselves tried to overthrow some of the old ideals. But the revolt was ineffective and short-lived. Arabian poetry continued to flow in the old channels with but few unimportant deviations from its former course. With the growth of wealth and the amenities of life, there came a certain amount of refinement and polish, but the set and inelastic form of the qaṣīda remained unmodified. It was, however, not so in the case of the western countries. The Arabs there were smaller in numbers and farther away from their homesteads. They were amidst a people very different from themselves, and in geographical surroundings which had very little in common with those of their original country. The Gauls and Visigoths of Spain on the one hand and the Berbers of northern Africa on the other soon transformed the poetry of the Arabs. A new spirit crept into it—a spirit of spontaneity and unconventionality, a tendency to be truer to nature and to disregard the strict rules of Arabian prosody and grammar.

With these novel features, the poetry of Morocco and Tunis and that of Spain should, one may expect, provide an interesting variation of the Arabian muse and offer a fertile field for research. Unfortunately, however, very little attention has been paid by the Arabs themselves to these branches of their poetry. In fact, although we possess some very valuable collections of

mantilla with a basket of figs or grapes on her shapely, brown arm and we stare at her in amazement. This daughter of a Gothic people has unmistakable resemblance to the Bedouin belles in her deportment and looks. In the sun-parched districts of Sind we encounter camel-drivers who would seem to be exact images of the soldiers that marched into this country with the invading armies of Mohammad bin al-Qasim.

And if there was one thing that characterized the Arabs more than any other and which they carried with them to the farthest corners of their far-flung dominions it was their gift of poetry. To the Arabs poetry was not a leisurely pastime to be indulged in by a few lethargic visionaries. It was an essential factor—nay the very essence—of their active, soldierly life. It played a most important part in inter-tribal relations and was practised by high and low, by big sheikhs as well as by the beggarly tramps. The vindication of personal or tribal honour, incitement to revenge, lament on a dead friend—all these formed favourite themes for their poetry and were wider in appeal among them than in any other people.

When, therefore, in the course of their conquests the Arabs overran the northern coast of Africa and crossed over to Spain in Europe, an immense ardour for the muse was one of the prominent things that accompanied them. Earnestly as Islam had sought to eradicate the distinctions of castes and families, the feudal differences still lingered and were transmitted to these distant places. Poetry, consequently, continued to play much the same role it had played in their old country. Nevertheless, a change came over it gradually but surely. In their desert peninsula the Arabs were a more or less isolated people who seldom came into contact with other races—not at least intimately enough to affect them or be affected by them to any considerable extent.



the pious saints and the quiet missionaries that marched with those armies. The gentle tones of the preacher and the whispered words of the saint are submerged in the peal of the drums and the clang of the swords. While we see the green flag of the Prophet carried in triumph over the dominions of the Chosroes and the Cæsars, we should not forget that the Arabs have done for the religion of Islam a much deeper and permanent service. Their unequalled zeal for correctly interpreting the sacred book, their unbounded love for the Prophet and their fondness for recording his lightest words and smallest actions would show clearly that neglect of religion is the last thing of which they could be accused. If occasionally they have erred in their interpretation of Islam, if they have now and then strayed from the right path or have shown a tendency to attach more importance to the word of the Law rather than to its spirit, we can readily excuse them. They had to overcome age-long prejudices and to discard centuries old ideals and principles, and were after all human.

If, however, there may be a difference of opinion about the success or failure of the Arabs as the missionaries and champions of the true religion of Islam, there can be no doubt about their successful dissemination of the new culture—the culture that took its birth in Arabia under the shadow of Islam and that in its rapid growth absorbed the older ones blending and harmonizing them to its own particular needs.

Wherever the Arabs bent their foot-steps on this wide globe, they left deep and lasting traces. From Gujrat in India to Spain in Europe we can still find distinctly the influence of these fiery sons of the desert. They moulded the physiognomy, the social habits and the cultural outlook of all the various nations they came across. Far beneath the squalid rocks of Gibraltar we suddenly come across a peasant girl in her quaint

a curious complex which cannot be fully comprehended by any but the most careful and painstaking study of that race. The pagan Arab loved wine and women. He was enamoured of the pleasures of the chase and the gambling dens. He was often arrogant, overbearing and intolerant. Islam came to him with a new spirit—a spirit which was very foreign to the traditions of the desert. He resisted. He revolted. The might of the new faith, however, could brook no refusal. Staggered and dazed before the great force, he found his cherished notions giving way one by one. Reluctantly at first, but with growing conviction, he realized the truth of the new light that had dawned over the horizon of his ancestral home where idolatry prevailed and superstitions reigned supreme. We could not expect a complete transformation all at once—that would have been unnatural. But gradually the change came, and it is the most convincing miracle of Islam that the Arabs under its influence became a very different people. Tribal jealousies still lingered, the thirst for blood feuds was not quite quenched, and pleasures of the flesh still meant a good deal to them. But they were a very chastened people now. The dominant passion in their breasts was now the glorification of their own prophet and his religion and they plunged into their task with an energy and ardour unparalleled in the history of the world.

The military prowess of the Arabs, their active life and frugal habits, and still more their complete freedom from racial prejudice in social matters, worked wonders in winning for Islam an honourable place among the religions of the world, and it must on no account be supposed that this was achieved only through martial exploits. While reviewing the wonderfully spectacular advance of the Islamic armies over the better part of the known world we are apt to forget the humble scholars,

## **SPECIMENS OF MOROCCAN POETRY FROM IBN KHALDŪN'S MUQADDAMA**

IT would often occur to a student of Arab history that the virile nomads of the Peninsula, an intensely passionate race fond of all the good things of this life, were perchance not the people best qualified to be entrusted with the sacred mission of propagating the religion of Islam in the farthest corners of the world. They would seem to have been too deeply steeped in the pleasures of the flesh to imbibe truly the spirit of self-denial, of humility, of piety, and of tolerance inculcated by the Koran. True, Islam does not teach celibacy and discourages complete isolation from the world we live in. But it does require from its followers a good deal of restraint and moderation—as do indeed all religions. Again and again the Koran proclaims the vanity of our human ambitions, disparages the love of wealth and admonishes us to devote all our serious thoughts to the life hereafter and to remember God in all our actions. Yet the Arabs since the very inception of Islam—since, indeed, the death of the Prophet would seem to have flung aside the cloak of piety that sat but loosely on their bodies and to have turned themselves with re-inforced energy to temporal aggrandisement and mundane ambition. Their career henceforth is one of worldly conquest, a glorious career no doubt, but one that lacks that spiritual energy, that religious fervour, which they, as the chosen exponents of the great faith, could have been expected to display.

But this is not entirely a fact. The Arab mind was



**Specimens of Moroccan Poetry  
from Ibn Khaldūn's Muqaddama**

**BY**

**Dr. Wahid Mirza, M.A., Ph. D.**

**Reader in Arabic, Lucknow University, Lucknow**

إذا تحرك الضؤ في جسر مشف غليظ ثر ماذب جسا  
الطف وخرج من الغليظ كانت حركته أسرع وأسهل  
و إذا كان مائلا على سطح المشف فحركته مركبة من  
الحركتين المذكورتين فتكون ممانعة الجسر الا غلظ  
لا عن الجهة التي اليها يخرج العمود الثاني اشد فاذا  
خرج ونفذ في الا لطف كانت الممانعة اضعف وكانت  
حركته في تلك الجهة اقوى فينعطف لذلك الى خلاف  
جهة العمود -

أن تكون حركة الكرة على خط مائل على سطح اللوح و  
 القوة بها لها فان تلك الكرة تزلق على اللوح ولا تضيق  
 إذا لم يكن في غاية الرقة و تميل عن جهة حركتها الى  
 جهة اخرى وكذلك أن اخذ سيفاً وضرب به عوداً قويا  
 بحيث يكون حد السيف قائماً على سطح العود فانه  
 يقطع العود وان مبدل السيف لم يقطع بل ربما قطع بعضه وربما  
 انقلب السيف وكلما كان اميل كان تأثيره في العود اضعف  
 وامثال ذلك كثيرة فتبين من هذا الا اعتبار ان الحركة على  
 العمود اسهل واقل وان ما كان من المائلة اقرب الى  
 العمود كان الحركة عليه اسهل مما بعد فالضوء اذا صادف  
 جسمًا مشعاً غلظ فانه لغلظه يمانعه من النفوذ في جهة  
 حركته وليست الممانعة في غاية القوة فليس يعود  
 في الجهة التي يتحرك منها فان كانت حركة الضوء على  
 سطح المشف نفذ على استقامة منته لقوة الحركة وان كانت  
 على خط مائل فلا تضعفها فيميل الى جهة هي اسهل نفوذاً  
 واسهل الحركات على العمود ثم على ما هو اقرب منه  
 فلا قرب ولا ان الحركة المفروضة هي على خط مائل على  
 سطح المشف فهي مركبة من حركتين حركة في جهة  
 العمود النافذ وحركة في جهة العمود الثانى على  
 العمود الاول عند مبداء النفوذ ولما عاقد غلظ الجسر  
 عن النفوذ مستقيماً وليست ممانعة في غاية القوة لزم  
 ان يميل الى الجهة الاسهل وهي لما لم تكن الجهة التي  
 اليها الحركة او لا لكان الممانعة ولا جهة العمود على  
 سطح المشف لعدم بطلان الميل الى جهة العمود الثانى  
 بل انما اعتناق عنها اعتباراً فقط فوجب ان يميل الى  
 جهة بين الجهتين وينعطف عن استقامته الى جهة العمود  
 القائم على سطح المشف النافذ من موقع الضوء وكذلك

## لمية الا نعطاف

Tanqih ul  
Manāzir  
P. 130.

فاما لمية الا نعطاف على النحو المذكور- فهي ان  
الضوء ينفذ في الاجسام المشقة بحركة في غاية السرعة  
بعيث تخفى عن الحس كما قد تبين في المقالة الثانية وكان  
الغلظ من موانع الحركة فالحركة في اللطيف اسهل منها  
في الغليظ والجسم المشق يمانع الضوء بحسب ما فيه من  
الغلظ لان كل جسم طبيعي فانه لا يخلو من غلظ وذلك ان  
الماء والشفيف ليس لهما غاية في التخييل وهو في  
الاجسام الطبيعية ينتهي الى غاية لا يصح ان يتجاوزها  
فلا ضوء تنفذ في الاجسام بحسب شفيفها وتما نعتها  
الاجسام المشقة بحسب غلظها فاذا ما د ف الضوء في نفوذها  
جسما اغلظ كانت مما نعتها لحركة الضوء اشد من ممانعة  
الجسم اللطيف الذي امتد فيه واذا مانع الحركة  
تغيرت ضرورة فان كانت الممانعة قوية ردت الحركة الى  
الجهة المضادة ولم يمكن للمتحرك حينئذ النفوذ في  
الجهة التي كان متحركا اليها والمتحركات الطبيعية  
التي تتحرك على استقامة اذا نفذت في جسم من  
الاجسام المنفعلة فان نفوذها على العمود القائر على سطح  
الجسم يكون اسهل وهذا المعنى يوجد مشاهدة فان  
انسانا لو اخذ لوحا رقيقا فسد به ثقب واسعا وسمرا من  
جوانبه واخذ كرة من الحديد ووقف مقابلا للوح ورمى  
بالكرة على اللوح بقوة قوية وتحرى ان تكون حركتها على  
العمود القائر على سطح اللوح فان اللوح ينضرق وتنفذ  
الكرة فيه اذا اللوح فرر رقيقا والقوة قوية وان تحرى



## BIBLIOGRAPHY.

1. *The Contribution of the Arabs to Education*, Khalil A. Totah, New York City, 1926.
2. *The Arab Civilization*, Joseph Hell, Cambridge, 1926.
3. *Introduction to the History of Science*, G. Sarton, Baltimore, 1927.
4. *The Legacy of Islam*, edited by T. Arnold, Oxford, 1931.
5. *Principles of Western Civilisation*, B. Kidd, London, 1902.
6. *The Story of Human Progress*, L. C. Marshall, New York, 1927.
7. *Mediaeval Contributions to Modern Civilization*, Hearnshaw, London, 1921.
8. *A Short History of Science*, Sedgwick and Tyler, New York, 1918.
9. *An Introduction to the History of Science*, W. Libby, London, 1918.
10. *Studies in the History and Method of Science*, Charles Singer, Oxford, 1921.
11. *The Philosophy of Civilization*, R. H. Towner, Vols. I, II, New York, 1923.
12. *Kitab Tanqih ul-Manāzir*, Kamal ud-Din Abi ul-Hasan al-Farsi, Vols. I, II, Hyderabad, 1347 A. H.
13. *Jama' ul-Hikmat*, Mohd. Hasan Qarshi, Lahore, 1935.
14. *The Scientific Outlook*, Bertrand Russell, London, 1931.
15. *Science and Civilization*, F. S. Marvin, London, 1923.
16. *Civilization and Progress*, J. B. Crozier, London, 1909.
17. *Light for Students*, Edwin Edser, London, 1907.
18. *A Textbook of Physics*, Vol. IV, Optics, E. Grimsehl, Glasgow, 1933.
19. *The Encyclopædia of Islam*, London, 1927.

There is a probability that the ideas of the scientific knowledge of the Arabian scientists might have reached the European savants. "The earliest definitely Oriental influence that we can discern in the department of science is of the nature of infiltration rather than direct translation."<sup>1</sup>

Knowledge of the Arabs was acquired and then written in the language of the European people in a form which was more acceptable to them. There was no need thus to mention the Arab author. It is very often observed that a scientific author when writing the history of development of a certain theory or phenomenon gives the views of the ancients by which he means the Greeks and then he jumps at once to European authorities. The same is true of the passage by Edwin Edser in *Light* given above. He does not mention the contribution made by the Arab savants. "I have to deplore the systematic manner in which the literature of Europe has contrived to put out of sight our scientific obligations to the Mohammadans. Surely they cannot be much longer hidden. Injustice founded on religious rancour and national conceit cannot be perpetuated for ever."<sup>2</sup> This is the opinion of a great European writer.

Perhaps these authors cannot be blamed because they are unaware of the actual contribution made by the Arabs and the vast wealth of knowledge inherited by Europe from them. It is highly desirable that in order to fill up this blank in the history of civilisation of mankind, work should be taken up in right earnest by those who have got the capacity to work and encouraged by those who have got the means to help.

---

(1) *Medieval Contributions to Modern Civilization*, Hearnshaw, London, 1921, P. 119.

(2) *The Philosophy of Civilization*, Towner, New York, 1923, Vol. 1, p. 111.

then  $v \sin i$  will be the component velocity parallel to the surface before refraction, and  $v' \sin r$  will be the corresponding value after refraction. Thus,

$$v \sin i = v' \sin r, \text{ and } \sin i / \sin r = v' / v.$$

Thus, the ratio of the sines of the angles of incidence and refraction will be constant, in accordance with Snell's law. But, since the ratio is greater than unity when Light is refracted from a rarer to a denser medium, the ratio  $v'/v$  must be greater than unity, and in the denser (more refracting) medium the velocity of light must be greater than in the rarer medium.

Thus the corpuscular theory of Light involves an essential condition which can be tested experimentally. As we have seen, Foucault proved that light travels more slowly in water than in air. From the moment of the completion of Foucault's experiment, the corpuscular theory became untenable."

Corpuscular theory has been abandoned, although there is a chance of its coming back again; because according to this light travels more slowly in denser media which is against experimental results. The Arabian Scientist on the other hand following the same methods of reasoning, formulates a theory which takes light to be energy in the form of waves and according to which light should travel more slowly in denser media. He believes in the velocity of light and his theory corresponds with experimental results. Hence it is of great importance as regards the history of science. It is worth noting that the author lived about six hundred years ago. Kamal ud-Din Abi ul-Hasan al-Farsi died in 1320. He was a pupil of Qutub ud-Din al-Shirazi, who was born in Shiraz (1236) and died in Tabriz (1311). Kamal ud-Din was an important link in the transmission of the knowledge of optics acquired by the Muslim Scientists.

the corpuscle is in a condition favourable to reflection or transmission. In the former case it experiences a repulsion normal to the surface, so long as it remains within a certain very small distance from the latter. If we resolve the velocity of the particle into components respectively perpendicular and parallel to the surface, the repulsion first neutralises and then reverses the perpendicular component, while leaving the other component unaffected. Thus, in the immediate neighbourhood of the surface the path of the corpuscle is curved (Fig. 123). The initial and final paths of the corpuscle are rectilinear, and are equally inclined to the normal to the surface.

If, on approaching the surface, the corpuscle is in a condition favourable to transmission, it experiences an attraction toward the more refracting medium. Let the path of the corpuscle be as represented in Fig. 124, the lower medium being the more refracting; then the component velocity of the corpuscle perpendicular to the surface, will be increased as it passes through a thin layer bounded by two planes parallel to and on opposite side of, the surface, while the component velocity parallel to the surface remains unaffected. After traversing the layer mentioned, the velocity of the corpuscle experiences no further change. Thus, if  $i$  and  $r$  are the angles which the initial and final paths make with the normal to the surface, and if  $v$  and  $v'$

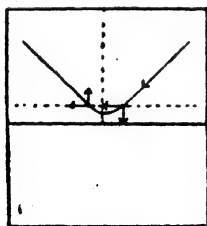


Fig. 123.—Reflection of light on the Corpuscular Theory

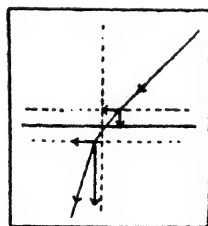


Fig. 124.—Refraction of light on the Corpuscular Theory

are the respective velocities in the upper and lower media,

4. The principal of resolution of forces is employed theoretically to find out the components of the original velocity in the direction of the normal and at right angles to it. The composition of forces must also be known to the author.

It seems so interesting to note that in the days of the great Newton and later an explanation was given for the refraction of light which depended on the same lines of reasoning as given above. This is contained in modern text-books of Physics. For instance in *Light for Students* by Edwin Edser (London, 1907, p. 233) which is a course for the B. Sc. students in many Universities, it is given as follows :

“In the speculations of the ancients (such as Plato and Aristotle), Light was considered to be merely a property of the eye, which virtually had the power of throwing out invisible tentacles, thus becoming cognisant of the nature of distant objects. It is unnecessary to criticise such speculations in detail; the art of photography, and many experimental investigations, have proved that the effects of light may be detected by methods which do not depend on any property of the eye.

According to the corpuscular theory, light consists of a swarm of material particles moving at a great speed: these particles are supposed to be emitted by a luminous body, very much as shots may be fired from a gun. Their mechanical impact on the retina produces the sensation of light. They move in straight lines as long as they continue to travel through interstellar space, just as a projectile would do in similar circumstances. On approaching to within a certain very small distance from the surface of a material medium, the path of the luminous corpuscle is modified.

The nature of this modification varies according as

necessary that it will bend in a direction which is between these two directions and it will bend from its rectilinear direction towards the direction of the normal which stands perpendicular on the surface of the transparent substance incident from the point of illumination.

In the same way when light passes through a dense transparent body and then it meets a rarer body ; after having emerged from the dense body (into the rarer body) its motion will be quicker and easier.

When the ray is inclined to the surface of the transparent body then its motion is composed of two motions mentioned above. Therefore the impediment of the denser body to the ray will be stronger in the direction in which is drawn the second perpendicular. When the ray comes out and passes through the rarer medium the impediment will be weaker (in this direction) and the motion in this direction will be stronger. Hence the ray will be refracted in a direction to the other side of the (first) perpendicular."

*(The Arabic text, of which this is a translation, is given at the end of this article.)*

Let us try to draw conclusions from this :

1. Light has got a definite velocity. This velocity is tremendous. If we think the light travels instantaneously or takes no time to travel from place to place, it is due to the fact that it is not possible to conceive of such a tremendous velocity by help of our senses. We hold the same opinion to-day but we have devised mechanical methods of finding out the velocity of light.

2. Optical density is different than the material density. It depends upon the impediment offered by a medium to the passage of light and not on Specific Gravity.

3. The velocity (motion) of light is inversely proportional to the optical density of a medium. This is proved by modern experiments also.

on that is easier than the motion on what is more distant from it (in angular measure). Hence when light meets a transparent body which is denser it impedes light from travelling in its original direction of motion due to its density. And as the impediment is not very strong, hence it will not return to the original path from which it came.

Now if the motion of light is on a line perpendicular to the surface of the transparent substance then it will pass through it in its rectilinear direction due to inertia of its motion. And if it is on a line which is inclined (to the perpendicular) then it will not (pass in a rectilinear direction) due to its weakness. Hence it will bend towards the direction which is easier for penetration, and the easiest of motions is on the perpendicular then on what is nearer to it.

Now (we discuss) the path which is nearer (to the perpendicular). The supposed motion is on a line inclined to the surface of the transparent medium. This motion is composed of two component motions. One of these motions is in the direction of the perpendicular incident (on the surface) and the second component is in the direction of the second perpendicular, which is at right angles to the first perpendicular which was drawn from the source of light.

And because the density of the substance checks the ray from passing in a straight line, and the impediment of the substance is not very strong (to return it), it is necessary that it will bend towards the direction which is easier. And this will neither be the direction in which the motion is moving originally as the impediment (transparent body) is there, nor the direction of the perpendicular on the surface of the transparent substance; because of the nullification of inclination towards the side of the second perpendicular becoming absent. But the ray is checked by these (both) to some extent. Hence it is

more than the impediment offered by a rarer medium to the light which passes through it. And when the motion is impeded light is compelled to change (its direction). Then if the impediment is strong it returns the motion to the opposite side and in this case the moving (body) does not continue in the direction in which it was moving (originally).

If there are material bodies moving in a rectilinear direction, when they pass through one of those substances which are influenced by them then their passage on the line standing perpendicular to the surface of the substance is the easiest. The same phenomenon is found in observation. If a man takes a thin sheet, then covers with it a large hole and nails the sheet on the sides and takes a ball of iron and stands opposite to the sheet and strikes at the sheet with the ball with great force and arranges that its motion is at right angles to the surface of the sheet then the sheet will be pierced and the ball will pass through it, when the sheet is supposed to be thin and the force strong. And if it is arranged that the motion of the ball is on a line inclined to the surface of the sheet and the force is as it was then this ball will slip on the sheet and will not pierce it, in case the sheet is not very thin. The ball will make an angle with the direction of motion and will go to the other side. And in the same way if we take a sword and strike it at hard wood so that the edge of the sword is at right angles to the surface of the wood, it will cut the wood. And if the sword is inclined it will not cut it, but sometimes it may cut some of them (woods), and sometimes the sword turns (to one side). And whenever the sword is inclined its effect on the wood is weaker. And there are many examples of this.

And it is clear from this experiment that the motion on the perpendicular is easier and stronger and whatever, in its inclination is nearer to the perpendicular the motion



fascinating research which awaits the scholar. The cause of refraction as given by the Arab scholars is as follows: It is the translation of a piece taken from *Tanqih ul-Manazir*.<sup>1</sup> The author of this book on optics is Kamāl al-Din al-Fārisī (Muhammad b. al-Hasan, Abu 'l-Hasan) who died about 720 A. H. = 1320 A. D. "He was a scholar equal in calibre to Ibn al-Haitham and, indeed, perhaps surpassed him in originality. Kutub al-Din al-Shirāzi had called his attention to the latter's *Optics*, which he procured and wrote an excellent commentary upon. He added a series of brilliant treatises to it".<sup>2</sup>

"The cause of refraction is as follows, It is because light passes through transparent bodies with such a tremendous velocity that we cannot conceive it by our senses, as we have explained in the second article. And the optical density of a body is that which offers an impediment to the motion (of light). (*In this article dense stands for optically dense and rare for optically rare.*) Hence motion in the rare medium is easier than the motion in the denser medium. And the transparent body offers an impediment to the passage of light according to the optical density that it possesses because no material substance can exist without this optical density. And this is because there is no limit to clearness and transparency theoretically and in material substances it (transparency) terminates at a limit which does not exceed the theoretical limit. Hence light passes through substances according to their transparency and transparent bodies impede it according to their density.

Hence when light in its passage meets a substance which is denser, then the impediment to its passage is

(1) Published by Dairat ul-Ma'arif, Hyderabad, 1348 A. H., vol. II., p. 130.

(2) *The Encyclopædia of Islam*, London, 1927, vol. II, p. 704.

something gigantic at every step and this is perhaps lacking in the books of mediæval science according to our modern standards.

The history of development of science is an important part of the history of civilization. "Once we accept the view that history is the account in full of man's achievement, of his increase in knowledge as well as in the power which comes from knowledge, then the character, growth, and influence of science form an important part of that study."<sup>1</sup>

Again science is the main factor in the advancement of mankind towards the paradise of civilisation. Science has not only "been the main agent in altering and improving those material and social conditions out of which civilization arises; it has also been the main agent in equalizing these conditions, and so rendering possible a further advance."<sup>2</sup>

Hence no history can be complete without the history of civilisation and history of civilisation is mainly the history of the development of scientific thought. Modern scholarship has not given that attention to the contribution of the Muslims towards the development of scientific thought which it deserves.

Muslim domination in the domain of literature and science covers that period which falls between the Greek savants and European scholars. They are a very important link in the transmission and development of knowledge. "Physics and Chemistry, as well as mathematics and astronomy, owe much in their development to the Arabs."<sup>3</sup>

The lack of appreciation of the important part played by the Arabs is probably due to the lack of exact information on the subject. I give below an example of this

---

(1) *Science and Civilization*, F. S. Marvin, London, 1923, p. 222.

(2) *Civilization and Progress*, J. B. Crozier, London, 1909, p. 420.

(3) *An Introduction to the History of Science*, W. Libby, London, 1918, p. 50.

## CAUSE OF REFRACTION AS EXPLAINED BY THE MOSLEM SCIENTISTS

MODERN science is developing rapidly. After the Great War, the general outlook of the whole world has changed considerably. Just before this greatest catastrophe which mankind as a community has seen up to this time, the human mind became abnormally active especially in the application of modern scientific achievements to industry. After the War, in order to maintain international balance, and to keep up national prestige by increased military power, scientific brains of all nations applied their talents to the maximum, to excell from one another in the field of useful applications of science.

In mediæval times the growth of scientific knowledge was comparatively slow. "Its large development has occurred only in the last two hundred years. Its application in rules of action through our schools of technology is a matter of the last fifty or seventy-five years."<sup>1</sup> "It was not until near the end of the eighteenth century that it began to affect the technique of production. There was less change in methods of work from Ancient Egypt to 1750 than there has been from 1750 to the present day."<sup>2</sup>

These rapid modern changes have disturbed our mental equilibrium to such an extent that it is not possible for us to estimate the real worth of the contribution made by the scientists who lived in Middle Ages. We expect something unknown, something thrilling,

---

(1) *The Story of Human Progress*, L. C. Marshall, New York, 1927, p. 165.

(2) *The Scientific Outlook*, Bertrand Russell, London, 1931, p. 145.



**CAUSE OF REFRACTION**  
**AS**  
**Explained by the Muslim Scientists**

**BY**  
**F. M. SHUJA**

**B. Sc. Honours (Physics and Chemistry) ; M.A. (Alig.,  
Persian), M.A. (Punjab, Arabic), M. Sc.  
Professor, S.E. College, Bahawalpur**



b. 'Abdillāh re-edited it arranging the Traditions in the alphabetical order of the names of their original Rawīes.<sup>1</sup> Naṣīr-ud-Dīn b. Zurayq prepared another edition of it in the form of a Muṣannaf; and Abū Ḥasan la-Haythamī compiled together such of the Traditions contained in it as were not found in the six canonical collections.<sup>2</sup>

The *Musnad* had not only served as a large Mine of materials for Muslim theology and Arabic lexicography but also through the pious personality of the compiler, had gathered a hallow of sanctity round itself, as it is shown by the fact that in the 12th century a society of pious Traditionists read it to the end in fifty-six sittings before the tomb of the Prophet in Medina.<sup>3</sup>

It appears, however, that on account of its large bulk and because of the compilation of many better-planned and more practical works in Ḥadīth literature, during the 3rd and the 4th centuries of the Hijra, the *Musnad* of Aḥmad grew less and less popular and its copies became more and more scarce. So early as the middle of the 4th century of the Hijra al-Muzani, one of the leading Traditionists of the time, was surprised to learn from one of the students of Ḥadīth that he had read 150 parts of the book with Abū Bakr b. Mālik, and remarked that when he was a student in Mesopotamia they used to be surprised to find even one part of the *Musnad* with any Traditionist.<sup>4</sup> The scarcity of its manuscripts in the modern times, therefore, as Golziher remarks, is not a matter of wonder. The only complete manuscript of the book so far known, is preserved in the Sadāt Wafāiyya Library in Egypt, on which is based the present Cairo edition of it. The editors of course say that they collated it with other manuscripts also<sup>5</sup> but they have not made a mention of these manuscripts.

1. Z. D. M. G., Vol. 50, p. 470.

2. *Bustan*, pp. 31, 32

3. *Encyclopædia of Islam*, the article on Aḥmad b. Muḥammad b. Hambal.

4. Z. D. M. G., Vol. 50, p. 467.

5. Vol. VI, p. 468.

Traditionists and doctors. "Among the *Musnad* works" says Golziher, "the *Musnad* of Aḥmad b. Ḥambal, occupies the most stable position. The great esteem enjoyed by his memory in the pious world of Islām, the piety which hallowed his name which for long time served as a watchword against the most stubborn adversary of the Mu'tazilite school and stood as a symbol of orthodoxy, saved his collection of Ḥadīth from complete literary fall from which most of the works of its type suffered. In literature also" he continues, "it maintained its position for long time as a source for important works and compilations."<sup>1</sup>

Of the numerous scholars and authors who used the *Musnad* as a subject for their commentary or adaptations or as a source for their own works or compilations, some may be mentioned here. Abū 'Umar Muḥammad b. Waḥid (d. 345/956) re-edited the book and added certain supplementary traditions to it.<sup>2</sup> Al-Bawardī the lexicographer (d. 499/1155) based his *Gharibu'l-Ḥadīth* entirely on this book.<sup>3</sup> Izzul Dīn b. al-Athīr (d. 630/1234) used it as one of his sources for his biographical dictionary the *Usdul-Ghāba*.<sup>4</sup> Ibn Hajar (d. 852/1505) included it among the important works of which he prepared the *Aṭraf*.<sup>5</sup> Sirājuddīn 'Umar b. al-Mulaqqīn (d. 805/1402) made a synopsis of it. Al-Suyūṭī (d. 911/1505) based upon it his grammatical treatise *al-'Uqūdul Zabarjad*.<sup>6</sup> Abul-Ḥasan 'Umar b. al-Hadī al-Sindhī (d. 1139/1726) wrote a large commentary on it; Zaynul-Dīn Umar b. Aḥmad al-Shammā al-Ḥalabī (d. 936/1529) made an epitome of it which he called *al-Muntaqad Min Musnadi Aḥmad*.<sup>7</sup> Abu Bakr Muḥammad

1. Z. D. M. G., Vol. 50., p. 466.

2. H. Kh., Vol. V., p. 534.

3. Mu'jamu'l-Udabā, Vol. 7, p. 29.

4. See Vol. I, pp. 9, 11.

5. *Ṭabaqāt-al-Ḥuffāṣ* XXIV, No. 12.

6. H. Kh., Vol. V, p. 535.

7. *Ibid*, pp. 534-35.



notes, the change that was made in the manuscript,<sup>1</sup> where he found a slip of pen in the manuscript of his father he corrected it and reproduced the original in his note and at places only pointed out that there was some mistake in the text.<sup>2</sup> Where he had any doubt about the text of the manuscript, he frankly expressed his doubt.<sup>3</sup> At places he added explanatory notes<sup>4</sup> as well as numerous Ḥadīth taken from sources other than the manuscript he had been editing.<sup>5</sup> But in all these cases he took great care that his own additions might not be mistaken by the reader as parts of the manuscript itself. As a matter of fact he appears to have taken great care to keep up the text of the manuscript as much unimpaired as possible. He reproduced the words written in the original manuscript in separate letters not joined together (المقطعات), exactly in the same form and added a note saying that so was it written in the manuscript of my father but when he read it to us he pronounced it as one word.<sup>6</sup> He has been, however, censured by an eminent Traditionist of the last century, who says that 'Abdullāh, the editor has committed many mistakes in arranging and editing the *Musnad* and has included the narrations of the Medinites in the *Musnad* of the Syrians and those of the Syrians in that of the Medinites.<sup>7</sup>

The book, however, occupied an important position in the Ḥadīth literature and served as an important source for various writers on different subjects in Arabic literature, and attracted the serious attention of the Muslim

- 
1. *Musnad*, Vol. III, p. 182; Vol. IV, p. 96; Vol. V, p. 26.
  2. *Ibid*, Vol. I, p. 252; Vol. II, p. 449; Vol. III, p. 3; Vol. IV, p. 225; Vol. V, p. 382; Vol. VI, p. 73.
  3. *Ibid*, Vol. V, p. 358.
  4. *Ibid*, p. 336, etc.
  5. *Ibid*, Vol. V, p. 326; Vol. VI, p. 326.
  6. *Ibid*, Vol. IV, p. 91.
  7. *Bustān-ul-Muḥaddithīn*, p. 31.

In a Ḥadīth, for example, which was reported to him by Waki' and also by Abu Mu'āwiya, the former used the word 'Imām' and the latter the word 'Amīr' which Aḥmad b. Ḥambal did not fail to point out explicitly.<sup>1</sup> In another Ḥadīth two earlier Rāwis differed in the use of و, and او and Aḥmad recorded them and gave the two readings which were handed down to him.<sup>2</sup> In another Ḥadīth the difference in the use of الیه and علیہ is pointed out.<sup>3</sup> If the same narrator reported the same Ḥadīth at different times with certain differences, this also was pointed out by Aḥmad. In a Ḥadīth narrated by Yazīd b. Hārūn, the change in his narration from لاخرها to باخرها was noted.<sup>4</sup> The same exactitude is shown in some other traditions also.<sup>5</sup> If, however, any correction or amendment in the text or in the Isnād of a Ḥadīth was suggested to Aḥmad b. Ḥambal, he did not fail to make the necessary change in his manuscript.<sup>6</sup>

Abū 'Abdil Raḥmān 'Abdullāh the son of Aḥmad maintained the scrupulous exactitude and thoroughness of his father in editing the materials collected by him. He collated the whole of the huge but incomplete manuscript of his father with his own notes which he had taken at his and other Traditionists' lectures and with what he had learnt from him and others during conversation and general discussion with them.<sup>7</sup>

In case of such Aḥādīth as he had heard from his father and was struck off in his manuscript he pointed out in his

His exactitude.

1. *Musnad*, Vol. II, p. 252-53.

2. *Ibid*, Vol. III, p. 202.

3. *Ibid*, p. 209; see also Vol. VI, p. 101.

4. *Ibid*, Vol. III, p. 201.

5. *Ibid*, Vol. I, p. 308; Vol. III p. 33; Vol. V., pp. 325, 385.

6. *Ibid*, Vol. II, p. 184; Vol. VI, p. 420.

7. He says in his notes in connection with some traditions that he read it with his father (*Musnad*, Vol. II, p. 157), in connection with some of them that he found them in the manuscript of his father, (*Ibid*, Vol. III, p. 310; Vol. V, p. 269; Vol. VI, p. 281), and in connection with some of them, that he found it in the manuscript and also had heard it from him but had not made a note of it (*Ibid*, Vol. IV, p. 96).

In order to achieve this end, he ransacked his own vast store of knowledge as well as the whole available literature on the subject,<sup>1</sup> sifted thirty thousand traditions out of seven hundred and fifty thousand of them, narrated by seven hundred companions relating to widely varied subjects—Maghazī, Manāqib, religious rituals, judicial laws, prophecies, etc., irrespective of their imports and contents. He read out various parts of his notes to his students and most of it if not all, to his sons and nephew,<sup>2</sup> in thirteen years.<sup>3</sup> He wanted to put them together in the form of a Musnad. But death overtook him and the heavy task of arranging the vast material collected by him was left for his son ‘Abdullah who edited the notes of his father.<sup>4</sup>

Aḥmad had not been strict in the choice of his materials and authorities. He included in his notes even such matters as could by no means fall within the scope of traditions.<sup>5</sup> Many of the traditions contained in his *Musnad* are declared by the traditionists of later date as baseless and Mawḍū‘ (forged)<sup>6</sup> and many of the narrators relied upon by Aḥmad are declared by the authorities on the Asmāul-Rijāl, as unreliable.

In this huge collection of Ḥadīth, Aḥmad b. Ḥambal showed the same scrupulous minute care in reporting the traditions from his own authorities of whatever value they be, as he showed in his actual life and career. If he received a Ḥadīth from more than one narrator he pointed out the least difference existing in their reports.

1. *Musnad*, Vol. I, p. 308; Vol. IV., p. 269.

2. *al-Ṭabaqāt-al-Kubrā*, Vol. I, p. 202.

3. *Z. D. M. G.*, Vol. 50, p. 472, F. N.

4. *Bustanul Muhaddithin*, by Abdul Aziz, p. 31.

5. *Musnad*, Vol. II., p. 109.

6. *Hujjatullahil Baligha*; *Z. D. M. G.*, Vol. 50, pp. 485-486, etc.

renowned Traditionists of his time ; spreading it through the large crowd of his students throughout the length and breadth of the Muslim world and writing on its basis and on that of the Qur'an, books on the various theological problems. Thirteen of these books are mentioned by Ibnul Nadīm in his *Fihrist*<sup>1</sup> and some others like *Kitabu'l-Ṣalat*<sup>2</sup> are published in his name.

The most important of these works is his *Musnad* which contains the largest collections of the Ḥadīth that has been received by us and may be aptly called his *Magnum Opus*. The period of compilation of this work is not known. But from the nature as well as from the contents of the work it is clearly shown that it must have occupied his mind for a long time.

His main object in compiling this huge book had been neither to collect together all the strictly genuine Traditions nor all those relating to any particular subject or supporting any particular school of thought in Islām, but to put together all such Traditions of the Prophet as according to him were likely to prove genuine, if put to the test, and could, therefore, for the time being serve as a basis for argument. The Traditions not included in the *Musnad* have no force,<sup>3</sup> said Aḥmad. But he never claimed that all that it included was genuine or reliable. On the other hand he struck off many traditions from his book and even on his death-bed asked his son to strike off a Ḥadīth from it,<sup>4</sup> which shows that he was not sure of the authenticity of the whole content of his large work.

---

1. P. 219.

2. *Mu'jam al-Maṣbū'at-al-'Arabiya* 89.

3. *al-Ṭabaqāt-al-Kubrā*, Vol. I, p. 202.

4. *al-Ṭabaqāt-al-Kubrā*, Vol. I, p. 203.

Throughout his life, Aḥmad bore an exemplary character. For money which is a great source of corruption, he had little love. He always refused pecuniary help, large as well as small, from the rich princes as well as from the poor associates and friends<sup>1</sup> and cut off connections with his sons Ṣāliḥ and 'Abdullāh because they had accepted stipends from the Caliph.<sup>2</sup> As a matter of fact he hated the luxuries of life and his needs were few which he always met by means of what he himself earned.<sup>3</sup> Though in his religious beliefs he was extremely firm and strong, yet by nature he was extremely gentle and was anxious to harm no one.<sup>4</sup> Honesty and justice were the essentials of his character.

Aḥmad's vast and profound knowledge of the Traditions, his strictly pious and selfless life, his strong upright character, his firm and courageous stand, for Orthodoxy against the persecution of the Caliphs, his complete indifference to the court and the courtiers and his forceful and striking personality established his reputation as an Imām, and the greatest authority on the Ḥadīth, in the whole Islamic world.<sup>5</sup> "His personality in his lifetime and after his death" says Patton, "was a great force in the Muslim world; and the personality" he continues, "seems yet to be as powerful in its influence, as the principles which he enunciated."<sup>6</sup> Even to-day his memory stands as a symbol of orthodoxy and is a source of inspiration to the Muslim world.

Aḥmad devoted the whole of his life except the last few years to the service of the Ḥadīth, learning it with the

---

1. Patton, pp. 14, 141, 147, 164, etc.

2. *Ibid*, p. 150.

3. *Ibid*, p. 144.

4. *Ibid*, p. 152, etc.

5. *Tahdhib-al-Tahdhib*, Vol. I, No. 126; *Tahdhib-al-Asmā'*, pp. 142-145.

6. *Aḥmad b. Ḥambal and his Miḥna'*, p. 194.

surrendered their souls to the sword. It was Aḥmad b. Ḥambal who at this serious juncture proved the saviour of Orthodoxy and freedom of Faith within the pale of Islām. He refused to submit to the dictates of the Caliphs against his own conscience and kept firm like a rock. He tried to show the falacies in the false reasonings of his opponents at the discussions, screw up his courage and refused to yield to their show of force and threats and boldly and patiently passed through their persecutions. He was kept in prison for eighteen months; was whipped by hundred and fifty executioners continuously one after another; his wrist was broken; he was badly wounded; and he lost consciousness. But he kept the purity of his conscience and "came out of the trial with the greatest credit". Bishr b. al-Ḥārith rightly said that God had cast Aḥmad b. Ḥambal into the fire and he came out of it like pure gold. More creditable for Aḥmad, however, than his firmness at the fateful trial was his unexampled generosity towards his enemies and persecutors, against none of whom he showed any ill-will. Even against Aḥmad b. Abi Duwād who had taken the most prominent part against him in his Miḥna he scrupulously abstained from expressing any opinion.<sup>1</sup>

After the Miḥna he lived for about eight years. A greater part of this period he is said to have devoted to teaching.<sup>2</sup> The rest he spent in prayers. He died in the year 241 at the ripe age of seventy-seven. A wonderful scene of sorrow and grief followed. Not only over the whole of the great metropolis, but also over distant places was cast a gloom of melancholy. His funeral which was attended by a large crowd which is estimated to be between 600,000, and 2,500,000 "was one which must have been seldom witnessed anywhere".<sup>3</sup>

---

1. *al-Ṭabaqāt-al-Kubrā*, Vol. I, p. 203; Patton, pp. 108, 112, 145.

2. Patton, p. 142.

3. *al-Ṭabaqāt-al-Kubrā*, Vol. I, pp. 203-204; Patton, p. 172.

Baghdad in the year 189,<sup>1</sup> when he had come there for a short time. He made, however, the service and teaching of the Tradition the sole object and mission of his life, and continued it quietly and peacefully till the year 218/833 when there arose a storm of persecution of the theologians throughout the Abbaside Caliphate.

The great "liberal-minded" Caliph, al-Māmūn, under the influence of his philosophically-minded associates accepted the doctrine of the creation of the Qur'an. He invited the Muslim theologians and the Traditionists to accept this principle. Some of them accepted it. Some rejected it. Persecution succeeded with a few more and threats with a few others. But a few important Traditionists including Aḥmad, refused to yield. The Caliph who was then at-Ṭarsūs, ordered that they should be arrested and sent to him. The orders were carried out. But the Caliph himself died, before the pious prisoners had reached their destination. His death, however, was of no avail to the unfortunate prisoners who persisted on their views. He had made a will asking his successor to carry out his wishes with regard to the propagation of the principle of the creation of the Qur'an. His two immediate successors, al-Muta'ṣim and al-Wathīq carried out his will with force and vigour and did not fail to use torture and persecution in order to achieve their end. This Miḥna (persecution) was continued with varying vigour till the third year of the reign of al-Mutawakkil who stopped it in the year 234/848.

The great and awe-inspiring personality of al-Māmūn and the terror-striking glamour of his court had secured the conversion of the great mass of the Muslim theologians. Even such great Traditionists as Yaḥya b. Ma'in and 'Alī b. al-Madīnī took refuge behind the thin veil of the Taqayya and

His persecution.

His Miḥna.

1. *Tahdhib-al-Tahdhib*, Vol. I., No. 126.

Khālid b. Ibrāhīm Abū Dā'ūd who succeeded Abū Muslim as a governor of Khurāsān had been one of the Naqībs of the Abbasides against the Umayyads.<sup>1</sup> One Ḥayyān, the perfumer also, who is mentioned by al-Denāwari<sup>2</sup> as one of the important early Abbaside propagandists in Khurāsān, may be the same Ḥayyān who is mentioned among the forefathers of Aḥmad b. Ḥambal. One of Aḥmad's forefathers was also a general of Khurāsān who, according to Patton, fought to overthrow the Umayyads and replace them by the Abbasides.<sup>3</sup>

Aḥmad himself was born in Baghdād in the year 164/780. There he had been carefully brought up by his mother, his father having died during his infancy.<sup>4</sup> There he received his early education with the best teachers of the day, and began the study of the Ḥadīth at the age of 15 with Ibrāhīm b. 'Ulayya.<sup>5</sup> Having gathered the knowledge of the Muslim divines of Baghdād he started on his journeys in search of Ḥadīth in the year 183/799 and wandered through Baṣra, Kūfa, Yaman, the Ḥijāz, and other centres of Ḥadīth learning, attending the lectures of the Traditionists, taking note of them, and discussing them with the important Traditionists and the fellow students and returned to Baghdād laden with the precious store of knowledge about the year 195 when he met Imām al-Shafī'i and studied with him *Usul* (Jurisprudence) and *Fiqh* (Law).<sup>6</sup>

He appears to have assumed the rôle of a lecturer on the Traditions at an early age. We learn from al-Dhahbi that a large number of students had flocked round him in order to hear his lectures on Ḥadīth in a mosque in

His teaching of traditions.

1. *Jamharatu'l Ansab*, F. 321, *Ṭabari* II, p. 1358.

2. *Al-Akhhār-ul-Ṭiwāl*, pp. 334, 35, 37.

3. *Aḥmad* b. *Ḥambal* and his *Miḥna*, p. 10.

4. *Ibid*, p. 11.

5. *Tahdhīb-al-Tahdhīb*, Vol. I, No. 126, *Wustenfeld Die Shafīiten*, No. 13.

6. *Die Shafīiten*, No. 13.



## THE MUSNAD OF AHMAD b. HAMBAL

THE most important and exhaustive of all the collections of Traditions of Islam received by us, is the *Musnad* of Imām Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥambal al-Marwazī-al-Shaybānī. His remarkable saintly and selfless life and resolute firm stand for his own conviction, against the tyrannical inquisition and persecution, started by the "liberal-minded" Caliph al-Māmūn and continued, according to his last will, by al-Wathīq and al-Mutawakkil, created a hallow of sanctity round this great collection of the Traditions and in spite of its great bulk it survived the vicissitudes of times and revolutions of empires and was printed at Cairo in 1896.

Imām Aḥmad as his *nisba* shows, descended from the great Shaybanite tribe of the Arabs. His predecessors.

The members of this tribe had taken important part on behalf of the Hashimites in the civil war between them and the Umayyads. Ibnul Haytham, a Shaybanite chief at Kūfa, had been the first in that town,<sup>1</sup> to call people to the party of 'Alī. Ḥusayn the Shaybanite was the standard-bearer of the whole tribe of Rabi'a at the battle of Ṣiffīn, and 'Alī wrote some appreciative verses in his praise.<sup>2</sup> Khalid b. al-Ma'mar also a Shaybanite had taken a leading part on behalf of 'Alī in the same battle.<sup>3</sup> The sympathy of the Shaybanites for the Banu Hāshim seems to have continued even after the Umayyads were well established on the throne.

---

1. *Jamharat'ul-Ansāb*, F. 320 (according to my own copy).

2. *Ibid.*

3. *Ibid*, F. 320.



# **The Musnad of Ahmad b. Hambal**

**BY**

**Dr. M. Zubyr Siddiqi, M. A., Ph. D.**

**Professor, Calcutta University**

That the Prophet left Medinah for al-Ḥudaibiyah in the Hijri month of Ramaḍān, mentioned above on the authority of Abū Yūsuf, has been corroborated by Ibn Kathīr (IV, 164) who affirms on the authority of 'Urwah that the affair of al-Ḥudaibiyah happened in Shawwāl, after Ramaḍān. Ibn Kathīr thinks the narrative strange which is so simple to us, since he has the solar calendar of Mecca and the month of Dhul-Qa'dah in mind and ignores that Meccan Dhul-Qa'dah was the lunar Ramaḍān.

M. H.

## APPENDIX

TO

### The Article of Dr. M. Hamidullah

AFTER these lines were printed, a few more facts regarding the date of the treaty of al-Ḥudaibiyah have been found.

I have mentioned in the course of the article, that if the isolated narrative of aṭ-Ṭabarī were accepted, it would be fatal to all that was believed upto regarding the Arabian calendar of pre-Islamic days. A fresh light is, however, thrown by Abū Nu'aim (*Dalā'il an-Nubūwah*, II, 124) which puts the whole matter on a new perspective.

The isolated narrative of aṭ-Ṭabarī was to the effect that the news of the death of Chosroes reached the Prophet on the day of al-Ḥudaibiyah and that the Prophet and his companions rejoiced over it. Abū Nu'aim completes the story. He says that the Byzantine army defeated the Persians on the day of al-Ḥudaibiyah and that when the news reached the Prophet he rejoiced, not because his enemy (Chosroes) was murdered but because the Quranic predictions, uttered several years before that the Byzantines will again triumph in a few years over the Persians, had been proved. The said prediction had provoked some keen betting between Abū Bakr and certain of the Quraishites.

Thus we see that the narrator of aṭ-Ṭabarī has left certain details which confused and confounded the whole story. After Abū Nu'aim's explanation nothing remains obscure and nothing further is left to be desired.

of the many puppets who succeeded him,—the Prophet put himself into direct relations with the Iranian colonies in Arabia proper. The policy was so successful that two or three years later the Empress Būrān Dukht was feverishly seeking to create more friendly relations between Madinah and Ctesiphone by means of gifts and presents to the Prophet.<sup>1</sup>

وصلى الله على نبي السياسة والملاحم وعلى آله  
وصحبه وسلم<sup>2</sup>

---

1. Ṭabariy, *Annales*, I. p. 2163, Cf. also *Jāmi' at-Tirmidhiy* II, p. 296,

2. *Qabūl al-hadāyā*.

Taking the date of the death of Khusrau Parwiz as given in the letter of Heraclius for certain, one is obviously inclined to reject the story of the said miracle. There is reason to consider it as an interpolation and later invention, since it is not to be found in one of the two versions of the story while the two sources corroborate each other in all the details. Moreover, I could not find the story of the miracle under question in the *Ṣiḥaḥ Sittah*. Those who claim the authenticity of the story of the miracle should refute these arguments and furnish necessary and convincing proofs in their support.

As mentioned above, the Iranians domiciled in Yaman—commonly called *Abnā'* (أبناء),—embraced Islam. Their eagerness for rapid self-islamization was probably due to their precarious position in the country. They were too weak to defend themselves against a hostile majority of indigenous Yamanites, and the Home-government at Ctesiphon was too preoccupied to pay proper attention to far off colonies. The *Abnā'* were disliked and detested by the Yamanites: they were considered as "intruders," and coalitions were attempted at to massacre them and deport them. (Cf. Ṭabariy, *Annales*, p. 1990). There were obviously no safeguards for the *Abnā'* against the offensive and puritan nationalism of the country, except through the ultra-nationalist religion of Islam, a religion which did not patronize geographic, ethnical, linguistic or chromatic types of nationalism but declared the fraternity of the sons of Adam and Eve and realized it through practice.

This is not the place to sketch in detail the progress of Islam in each and every Iranian colony in Arabia. I have treated the question at a considerable length in my *Diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes*. It suffices here to note that having been disappointed by the treatment meted out to his letter by Khasrau Parwiz—or whichever

Jumādā al-'ūlā of 7 H. At the very name of al-Wāqidiy, one is inclined to reject all his narration. But I think that the origin of his mistake is not far to seek. In his chronicle al-Wāqidiy has neglected to make a margin for intercalation regarding the period ending with the year 10 H., during which the Arabs practised intercalation. This means a difference of two months concerning the events of the year 6 H. Again, al-Wāqidiy has reckoned in his chronicle, at times from the *Migration* of the Prophet and other times from the Hijri year. We all know that there is a difference of three months—two months and twelve days more precisely—between the actual migration of the Prophet and the commencement of the Hijri era. This dangerous practice which al-Wāqidiy has pursued may easily lead any person to involuntarily commit sometimes a confusion. These three months, plus two months of the difference between the intercalatory and non-intercalatory calendars regarding 6 H., *i.e.*, five months in all may sufficiently explain why al-Wāqidiy places the murder of Chosroes in Jumādā al-'ūlā and not in dhū-l-qa'dah. As a further and additional proof, I may refer to another date of al-Wāqidiy. He says that the Muslim envoy to the Court of Heraclius was sent in the 11th month of 6 H., and that when he returned from his embassy, laden with the gifts of the emperor and was pillaged by some robber tribes, the Prophet despatched a punitive expedition about the middle of the same year. Obviously it is not possible that the envoy would have gone by the end of a year and return in the middle of the same year. The fact is, al-Wāqidiy had learnt the story of the envoy from one source and that of the reprisal from another. In the one case the *Rawi* had given the date according to the established calendar, and in the other, the computation led him astray and he committed in calculation the same mistake of five months.



that the Prophet went to Ḥudaibiyah in the month of Ramaḍān imports the same thing. His narrator had in mind the month of the non-intercalatory calendar, while the rest of the historians who place the event in the month of Dhū-l-qa'dah refer to the name given to the month by the Makkans in pursuance of their intercalated year.

The letter of Heraclius places the death of Chosroes at the end of February 628, that is about two months after the treaty of Ḥudabīyah. But al-Wāqidīy precisely mentions that the incident happened on the 10th

---

profane month after which would come the first month which was a sacred month. The care of this computation was entrusted to a certain family and it was too learned and scientific a question for an ordinary, illiterate Bedouin to understand. It was enough for this superstitious being to know that this year there will not come three consecutive months as the *Truce of God*, but that after only two months of the "monotony" of the sacred and deterring months there will be a profane month, a release in which he could revert and resort to his habitual pillage and bloodshed. With the exception of the learned few and the intimate circle of the Qalammas, this was the general notion prevalent among the scenite Arabs. The intercalation was proscribed by the Prophet for various reasons and the generations of the Bedouin tribes handed down their family traditions regarding the sacred and profane months to posterity. From these Bedouins surged later many of the illustrious and respected savants. The Muslim world had long abandoned the use of solar and intercalatory calendar and had reverted to the pure and simple lunar year. The Muslim scholars had forgotten the Qalammas and his periodical intercalation but they were familiar with the scenite tradition of *Nasī'* in the sense of the partial profanation of the sacred *Truce of God*. These traditions of folklore have crept into the Tafsīr-literature in connexion with the commentary of IX, 37 of the Qur'ān where the word *Nasī'* has been used. This is the origin of the divergence of the commentators as regards the significance of the term *Nasī'*, some saying that it meant "intercalation", while others attributing to it the meaning of the profanation of one of the three consecutive months of the *Truce of God* expressly for the purpose of getting rid of the long period in which they could not return to their cherished habitual life of pillage and bloodshed.

Prof. Axel Moberg of the University of Lund (Sweden) has published in 1931 an interesting study of the question. The monograph is called *An-Nasī' in der islamischen Tradition*. The title-page bears, as an insignia of the book, the following quotation from Wellhausen: "Die muslimischen Gelehrten verstanden nichts von der Schaltung." This prejudicial beginning shows in what spirit the study has been made.

the battle-field to his son in Constantinople. These letters have been preserved and in one of these Heraclius writes, that news have been received of Khusrau Parwīz being assassinated by his own son Sheroeh<sup>1</sup> on 27th February 628 (of the Christian era).

This data is very important under the circumstances. Nöldeke (*Sassaniden*, p. 383, n. 2), in a brief note says, that the date of the death of Chosroes corresponds to the middle of Ramaḍān 6 H. and the Prophet may have received the news on the day of Ḥudaibiyah. Nöldeke's statement is due to a curious mistake. He has computed the date "middle of Ramaḍān" according to some ordinary comparative tables of Hijri and Christian eras. From what we have just pointed out, it must have been clear, that the middle of Ramaḍān which Nöldeke mentions refers to the pure and non-intercalatory lunar calendar of the Hijri era, which was inaugurated later, and not to the one actually in vogue in Arabia at the time of the event in question. The month of Dhū-l-qa'dah when according to historians the Prophet came to al-Ḥudaibiyah was the Dhū-l-qa'dah of the intercalatory calendar of the Makkans<sup>2</sup> Abū-Yūsuf's statement (*cf. Kharaj*, p. 128),

1. There has been a controversy, and I think an unnecessary one, over the question whether the Persian names ending in (یه) like شیریه (Sherwaih), مسکویه (Miskwaih), etc. or شرویه (Sheroeh), شرویه (Sherwaih), etc. The difficulty has arisen on account of the reading of the suffix (یه). It should not be pronounced "yah" but "eh" like the modern final *ha* (هـ) *farbah* for example) and then there is no more difficulty. "Sheroeh" and "Sherwaih" are the subtleties of phonetics which the Arabic transcription is unable to differentiate in the ordinary course of writing.

2. The Makkans had known the intercalation and practised it until the Prophet proscribed it during the Farewell Pilgrimage. There was in fact a close connection between the *Nasī'* (intercalation) and *ashhur ḥurum* (Truce of God). As is well-known, the Muḍarite Arabs, king and clown alike, abstained from all feuds and bloodshed during 'Umrah and Ḥajj seasons, that is, in the 7th, 11th, 12th and first months of the year. They practised intercalation in their lunar calendar in order to equalize it with the solar year. For this purpose, they had a hereditary Qalammas (lord of calendar) who from time to time—and in fact once every three years—proclaimed in the fair of 'Ukāẓ that this year after the 12th month there should be a

of the Prophet there were two sorts of computations: the pure lunar calendar and the one with intercalation, both being in vogue simultaneously. Al-Wāqidīy and Ibn Sa'd, for example, do not mention that such and such a thing happened in the month of Ramaḍān of the year 2 H.; they say on the other hand, that it happened 18 months after the Migration of the Prophet. The reason is this, that the earlier *Rāwīs* of the narration wanted to escape from ambiguity. Not every *Rāwī* was so exact or scrupulous: on the contrary, there were those who reckoned and placed the events according to the computation they were inclined to adopt, hence the origin of the confusion of dates for the period terminating with the year 10 H., when the Prophet proscribed the intercalatory system of calendar. In the year 6 H. there was a difference of two months, and the lunar Ramaḍān, for example, was corresponding to the *Dhū-l-qa'dah* of the intercalatory era. I am personally inclined to think that if the words of aṭ-Ṭabriy *yawm al-ḥudaibiyah* are not a mistake of the copist for the original *ba'd al-ḥudaibiyah*, they are due to some *Rāwī* who confused the two calendars and finding that the news was received by the Prophet in or about the 11th month of the year 6 of Hijrah according to pure lunar calendar, placed the event on the day of Ḥudaibiyah which happened during the 11th month of the intercalatory calendar. The love of the dramatic sensation on the part of the *Rāwī* is considerate, in view of the importance of the truce of Ḥudaibiyah.

Fortunately we possess a contemporary foreign history on the subject. The Emperor Khusrau Parwiz who was assassinated by his son, had, after a long and vicissitudinous struggle with the Byzantine emperor, Heraclius, just returned from Nineva where the Byzantines had won such an epoch-making victory. Now, the emperor Heraclius used to send letters from

and sent word to the governor of Yaman—and not of Bahrain!—to lay hand on the Arabian Prophet and send him to the Court. Ibn-Ishaq adds (*Cf. Sirah* of Ibn-Hisham) a story to the narration from one source while the other sources of his *riwayat* do not corroborate the story. It is this. When the agents of the Iranian governor of Yaman came to Madinah, the Prophet miraculously informed them, that just a night before the Iranian emperor had been murdered by his own son. Thereupon the agents returned to Yaman and soon after arrived the royal mail in which the parricide had conformed to what the Prophet had said. This was the reason of the Islamization and submission of the Persians in Yaman.

This is the summary of what the earlier authors have said and the later ones have repeated without investigating the affair and seeing if there were not some inconsistencies and contradictory facts hard to reconcile.

In an out of the way place at-Tabariy mentions (*Annales*, p. 1009), that the news of the murder of the Emperor Parwiz was received by the Prophet on the day of Hudaibiyah (يوم الحديبية). According to all the Muslim authors, including at-Tabariy, the letter to Chosroes was sent after the conclusion of the treaty of Hudaibiyah, and obviously it is not possible that the Prophet had addressed a letter to a person whose death he had already known. In the circumstances, the miracle is also out of the question.

There are many self-contradictory statements in the *Annales* of at-Tabariy. For instance, in one place (*cf.* p. 1575 ff.), he mentions that the battle of Khaibar took place in the year 7 H.; and in another place of the same book (*cf.* p. 1773), he writes that the said event belongs to the year 6 H. The calendar is a later inauguration among the Muslims and during the time

which was apparently in favour of only the Quraishite side and the *amour propre* of the Muslim army was not easily disposed to consent to its terms. As we have seen, the Prophet was bent upon concluding a peace with Makkah, however much it might cost, in view of the great possibilities of the international situation. The treaty of Ḥudaibīyah was in fact a tremendous achievement and a great diplomatic victory, the *fath mubin* of the Qurān. For, it relieved the Prophet of the many preoccupations, and in three months' time he was able to conquer Khaibar and subdue Baḥrain extending, moreover, his influence over the 'Abdulqais and the Banū-Ḥanīfah of Yamāmah.

The treaty of Ḥudaibīyah was signed in the month of Dhūl-qa'dah of the year 6 H., and according to al-Baladhurīy and Ibn-ul-Athīr the Prophet addressed a letter to the Arab chieftain of Baḥrain successfully inviting him to embrace the Islamic faith. And it was probably the same embassy which delivered to the governor of Baḥrain the letter of the Prophet addressed to the emperor of Iran in order to be sent over to Ctesiphone.

Arab writers and historians have from the earliest times been unanimous, that soon after the peace-treaty of Ḥudaibiyah, the Prophet addressed several epistles of missionary nature to the princes of adjoining countries, among them Chosroes or the Kisra of Persia. The text of this letter has been preserved by Abū-'Ubaid (d. 223 H.), aṭ-Ṭabarīy, al-Ya'qūbiy, al-Qalqashandīy, al-Qazwīniy, al-Qastallāniy and others. As just mentioned, the letter was destined to be handed over to the governor of Baḥrain, requesting him to send it to the Emperor. The historians continue, that the Emperor received the Muslim ambassador in audience, but tore the letter of the Prophet into pieces being displeased with the contents, ejected the ambassador

pressure had reduced the Quraish (Makkans) to great straits and they were heartily welcoming a truce with their exiled compatriot, the Prophet-monarch of Madīnah.

The Prophet was watching most attentively the situation in Iran even before he migrated to Madīnah. So, as soon as he learned the result of the battle fought at Nineva, we see him hastening towards Makkah. He seems to have been willing to make peace with the Makkans at any cost, and to utilize the unique opportunities afforded him by the critical position of the Iranian empire. The great jurist of 5th century (A.H.), Shams-ul-a'immah as-Sarakhsīy, who on account of his political-mindedness suffered many years of imprisonment, says<sup>1</sup>—and I think not without good reasons—that at this time Madīnah had two immediate enemies: the Makkans who were in a state of incessant war, and the Khaibarīans who were rendered inimical on account of the instigation of the Jewish refugees of the Banū-an-Naḍīr and Banū-Qainuqā' of Madīnah. The Muslims were not strong enough to deal with both of these simultaneously. If they marched towards Makkah, the Khaibarīans menaced to invade from the North, the unprotected Madīnah; and if the Muslims marched towards Khaibar, the Makkans might storm from the South the undefended metropolis of Islam. The Prophet, therefore, decided to make a temporary peace with one of these and to have his hands free to deal with the other. He chose Makkah for various reasons. The economic pressure exercised by the Muslims had exhausted the Makkans who had returned disappointed and dispirited from an allied siege of Madīnah in the preceding year and the Prophet hoped that the Makkans will be more easily persuaded to come to reasonable terms with him. Thus the treaty of Ḥudaibīyah was signed

---

1. (المصنف) Vol. X, p. 86.

a very heavy defeat at the hands of Byzantines on account of which the morale was destroyed and the economic and political machinery of the state was thrown out of gear. Again, the throne of Iran was in throes and turmoil and various claimants succeeded each other without retaining it for a long time. Further the weakening of the centre alienated the sympathy, and sometimes even jeopardised the security of the provinces and colonies. Above all the absence of a buffer-state between Mesopotamia and Arabia, left the former at the mercy of the Arab nomads to invade, to make incursions, to pillage and to occupy for settlement the fertile valley of the Euphrates.

Let us glance for a moment what was happening in Arabia itself during the year 6 H. The Islamic Movement had begun some 20 years before, and the Prophet had by this time not only secured his position by the adherence of a large number of converts, but also he had founded and established a city-state at Madīnah which had stretched its borders to almost the whole of Najd and Hijāz, and the Muslim army had won a name for its invincibility giving temptation to Arab tribes to make friends with it rather than oppose it. The Prophet had been able to inflict several heavy defeats upon the rival city-state of Makkah whose inhabitants had only a year before this fatal year 6 H. had vainly tried to storm Madīnah with the help of their allies and other mercenaries and returned simply exhausted. The Prophet had successfully barred the caravan-route of Syria, Egypt and 'Irāq which passed through Muslim territory or sphere of influence against the Makkans and had gradually stripped them of all their allies, isolating them and surrounding them by Islamic influence on all sides. Again, the Prophet had peacefully infused his influence into the country around Dumatuljandal, that important junction of the Arabian caravan-routes to both Syria and 'Irāq. The economic

The death of the ruler of Ḥīrah did not bring the matter to an end. The Emperor wanted to take possession of the property which the unfortunate prince had deposited with some Arab tribe. This led to the famous battle of *Dhū-Qār* in which a large army of the Emperor was annihilated by the Arab tribes. The abolition of the buffer-state of Ḥīrah, and this ignominious defeat together with the weakening of the central authority at Ctesiphone, were of grave consequences for the Iranian provinces on the Arabian border, which were entirely at the mercy of the wandering and pillaging Arab nomads. The misery reached its climax when the Iranians suffered a crushing defeat at Nineva at the hands of their inveterate enemies, the Byzantines in 6 H.

Not many years before, the Iranians had snatched the Arabia Felix (Yaman) from the hands of the Abyssinians, but the dramatic rapidity with which the emperors were crowned at Ctesiphone, turned Yaman into a scene of chaos and disorder and left it a prey to any powerful conqueror.

The Eastern littoral of Arabia, especially Baḥrain (modern al-Ḥasā) and 'Umān was also for a long time under the Iranian influence. The rulers of 'Umān were nominated by the Court of Ctesiphone; and an Iranian governor (marzubān) had his headquarters at Hajar, the capital of Baḥrain. The Prophet is reported to have personally undertaken long journeys in 'Umān and Baḥrain<sup>1</sup> and to have frequented Yaman<sup>2</sup> in connection, probably, with his commercial enterprises. He seems to have been less favourably disposed towards the Magian Iran than the Christian Byzantium, even before he migrated to Madinah. (See *Sura Rūm* in any commentary of the Qur'ān.)

As we have seen, the year 6 H. was the height of misery and misfortune for Iran. For, she had suffered

1. *Musnad*, Ibn Ḥanbal, IV, p. 206-7.

2. *Sīrat*, Shibli *in loco*.



## **DIPLOMATIC RELATIONS OF ISLAM WITH IRAN IN THE TIME OF THE PROPHET**

AT least in the historic ages, Arabia had never been a self-sufficient country. The Arabs had to import even victuals from adjoining countries. Hence we find that the commercial relations between Arabia and Iran were in existence from times known to history.

Migration was another factor of intercourse. The South Arabian immigrants had become so numerous and powerful in Ḥīrah that they could establish an independent state, wielding enormous influence over the internal as well as external politics of their ally, Iran. Mutual interest had persuaded the rulers of Ḥīrah and the emperors of Iran to bind themselves in alliance; and Ḥīrah served not only as a buffer-state between the Iranian province of Mesopotamia and the Northern Arabia, inhabited by nomadic tribes; but also its army always sided with the Iranians whenever there was a war between the Iranians and the Byzantines. This time-honoured friendship came suddenly to an end, when in the early days of Islam the emperor of Iran inflicted upon the ruler of Ḥīrah the pain of death and installed in his capital Persian officials. This Arab State was thus abolished and its administration was taken under the direct control of Ctesiphone (Mada'in). The new governor, Iyās ibn Qubaiṣah, ruled long enough to capitulate with the Muslim general Khālīd ibn al-Walīd in 12 H.



**Diplomatic Relations of Islam  
with Iran  
in the Time of the Prophet**

**BY**

**Dr. Muhammad Hamidullah,  
M. A., LL.B., D. Phil., D. Litt., etc.  
Lecturer, Osmania University**



finances and set right the affairs of his army.”<sup>1</sup>

Literary and historical importance of the *Taj-ul-Maathir* is so great that the publication of a critical edition of the work is highly desirable. I have already spent a number of years over the preparation of a correct text which, I hope, I shall soon be able to publish.

---

1. *Tārīkh-i-Jahān Gushā* of ‘Aṭā Malik Juwaynī, Vol. II, p. 58.

that whatever is said in the *Taj-ul-Maathir* to this effect is mostly the creation of our author's fancy and has been related only for the reasons discussed above.

Sultān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī's Indian campaigns, as well as those of Quṭb-ud-Dīn which were carried out essentially for political motives, *i.e.*, to gain territory, wealth and power, are given the colour and character of religious and holy wars against the infidels. The main cause of the execution of Pithaurā, the Rāi of Ajmir, along with many other reasons, is said to have been his refusal to embrace Islām. If this statement be accepted as correct, it is difficult to explain why, if not for political reasons, Sultān Mu'izz-ud-Dīn installed Pithaurā's son in place of his father, while, as a Hindū, he was no better than the "accursed Pithaurā" himself. So we have seen in the case of the Rājās of Delhi, Thankir, Gwālior, Kālinjar and Kūh-i-Jūd that, after being defeated, when they offered allegiance and agreed to pay tribute, their lives were spared and their kingdoms restored to them without their conversion to Islām.

Juwaynī's account of the last Indian campaign of Sultān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī well explains how far these wars were really waged to champion the cause of religion. He says :

"Although peace had been concluded between the two Sultāns (*i.e.*, Khwārazm Shāh and Mu'izz-ud-Dīn), yet Sultān Shihāb-ud-Dīn (afterwards called Mu'izz-ud-Dīn), in order to retrieve his previous defeat, was raising an army and making arms under the pretext of Ghazā (or holy war) till in A. H. 602 he undertook his Indian expedition so that he might fully equip his army, for his activities in Khurāsān during the last few years had cost him almost every thing he had, and his troops were in a very wretched condition. When he reached India one victory that God granted him was sufficient to repair his

left in charge of the Government to the effect that he should administer justice to the people without regard to their high or low positions, show kindness and generosity to the public in general and to the army in particular, patronize the learned and do all that is enjoined and refrain from what is prohibited by the Law (*Shari'at*). Then the victory is celebrated with great rejoicing and festivity, and a hunting excursion and a game of polo follow.

All these descriptions are so similar in their main features that one can pass for the other without rousing the doubt of the reader. The highly exaggerated accounts of all things irrespective of their comparative quality or quantity are likely to make the reader form a wrong impression unless he takes into consideration all that has been discussed above, and makes due allowance for the author's exaggerations.

The last but not the least point of importance that needs consideration in the light of the above illustrations is the supposed general massacre of the idolaters and wholesale demolition of the idol-temples. Our author's statements to this effect are, as would appear from his own words, exceedingly exaggerated, and sometimes, probably, without foundation, made only to complete the story and to give it a finishing touch.

In the *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh*, a contemporary and reliable authority, the destruction of the temples of Banāras<sup>1</sup> alone is mentioned and not a word is said about those of any other place like Ajmir, Mirat, Delhi, Kol, Kālinjar and India in general as stated by Ḥasan-i-Nidhamī. Mubārak Shāh would have been only glad to record if any such thing had really happened. His silence on this point proves to a great extent

---

1. *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh*, p. 24.

accordance with the spirit of the age, strong religious and national prejudice against the Hindūs, and, moreover, his style, which is throughout affected by what may be called a sort of literary convention, tends rather to distort matters.

In his accounts of wars, battles and conquests of his patrons, he has adopted a set plan of relating the events and incidents in a certain order, and each time the same arrangement, with occasional slight changes, has been maintained from beginning to end. When an army marches out to meet the enemy, it is generally described as consisting of innumerable soldiers, like the particles of dust and drops of rain, each soldier as brave and formidable as a lion and an elephant. The commander of the army is also eulogized and lavish encomiums are bestowed on his various qualities in the art of fighting. Next follows a description of the weapons of war and other military accoutrements, of elephants and horses, especially of the king's horse. When actual fighting begins the swords and spears flash like lightning, the elephants roar like thunder, there run streams of blood, the heaps of dead bodies turn the plains into hills, the day is darkened like night by the dust stirred and sent up to heaven by the contending forces, the night is lit like day by the glittering weapons, the earth shakes, the heavens tremble and the stars shudder through fear. In the end, the Hindūs are utterly defeated, sustaining heavy loss of life, the survivors either surrender or take to their heels, leaving all their property and the dead behind, and the Musalmans, who are always victorious and not one of whom is ever slain in battle, seize immense booty. After the fighting is over, the conqueror whose justice and generosity bring enormous prosperity and peace to the conquered people and the country, destroys all the idol-temples and idol-worshippers of the place, and issues a number of instructions to the officer



589 after having recorded the transactions of the year A. H. 590, or describe the happenings of the year A. H. 591, after relating those which took place in A. H. 592. The general procedure of the narrative, the sequence of events and their chronological order, all suggest that the correct dates should be A. H. 591 and 593, and not A. H. 589 and 591, as are incorrectly given, though not invariably,<sup>1</sup> in the manuscript copies of the *Taj-ul-Maathir*.

The fact that the rebellion of Harraj and the battle of Nahrwala actually took place in A. H. 591 and 593, respectively, as recorded by Fakhr-ud-Din Mubarak Shah,<sup>2</sup> an extremely reliable authority, leaves no room for doubt that this confusion about dates has arisen out of the negligence of some careless scribe, and Hasan-i-Nidhami cannot justly be accused of assigning wrong dates to certain historical events.

From this survey of the *Taj-ul-Maathir* it would appear that, notwithstanding the defects pointed out by Prof. Dawson and others, it is unique in its historical value, and the "minimum of historical matter" which it contains according to Dr. Rieu is really the maximum that has come down to us, while the *Tabaqat-i-Nasiri*, which has devoted not more than a few lines to the account of Qutb-ud-Din's Indian career extending to a period of full 20 years, can stand no comparison with it.

Notwithstanding all that has been said with regard to the historical value and authenticity of the *Taj-ul-Maathir*, it must always be remembered that our author was a court historian and a servant of despotic kings of the early 13th century, to win whose favour he had to laud them to the skies, to paint them as the very embodiment of virtue, to exaggerate their victories, to slur their reverses and to decry their enemies. Besides, he had, in

Effect of the author's circumstances and prejudices on his work.

1. 592 is given in one of the British Museum copies of the *Taj-ul-Maathir*.

2. *Tārkh-i-Fakhr-ud-Din Mubarak Shāh*, p. 23.

miles in a single night, in spite of the hindrances of difficult roads and bad weather. We are also told that he shot dead three formidable war elephants with his unerring arrows in the battle of Kol. While marching from Delhi to join the Sultān in his last Indian campaign, he was attacked, near Sudra, by four fierce tigers which he killed with his sword.

Ḥasan-i-Nidhāmī has also given an account of the erection of the Jum'a mosque, and twice mentioned the complete extirpation of the highway robbers with whom the whole country was infested.

"The absence of all particulars," remarks Prof. Dawson, "as well as a certain confusion about some of the dates, show that he (Ḥasan-i-Nidhāmī) was no active participator in any of his patron's campaigns."<sup>1</sup> The absence of all particulars or otherwise may well be judged by an examination of the extracts from the *Taj-ul-Maathir* given in Elliot's *History of India* itself, but regarding the confusion about the dates, which occurs twice only, it would be very unfair to hold the author, and not the scribe, responsible, while we possess no authentic copy of the text in the author's own hand. The nature of this confusion is as under:—

A. H. 590. Conquest of Banāras.

A. H. 589. Rebellion of Harrāj.

A. H. 592. Conquest of Thankir.

A. H. 591.<sup>2</sup> Battle of Nahrwāla.

The above table clearly shows that A. H. 589 and 591 have been erroneously substituted for A. H. 591 and 593, respectively, by the careless scribe of an early copy of the *Taj-ul-Maathir*, and thus the mistake has crept into subsequent copies, for, it is quite evident, the author would not go back to relate the events of A. H.

1. Elliot's *History of India*, Vol. II. p. 210.

2. 592 is given in one of the British Museum copies of the *Taj-ul-Maathir*

Shah plainly states that Ranthanbūr was conquered by Quṭb-ud-Dīn in A. H. 588.<sup>1</sup>

It would be well to say here a few words about the *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shah*. A complete chronology of 15 years of Quṭb-ud-Dīn's career in India, since his appointment to the government of Kuhrām and Sāmāna in A. H. 587 down to his accession at Lāhore in A. H. 602, as well as a brief account of his early life is contained in what may be called an "Introduction" to the Book of Genealogies of Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shah. This Introduction, edited from a unique manuscript and published under the title of the *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shah* by Sir E. Denison Ross, was evidently written by the author on the occasion of his presenting the Book of Genealogies to Sulṭān Quṭb-ud-Dīn in A. H. 602, soon after his accession at Lāhore, and is, therefore, very valuable and authentic as a contemporary record. It serves as a very good supplement to, and corroborator of, the *Taj-ul-Maathir*. It should also be noted that our author is in no way indebted to any written source for the historical materials he has utilized in the *Taj-ul-Maathir*. It is evident that he would not have omitted, as he has done, certain events related in the *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shah*, had he possessed a copy of that work. Besides, the difference in the statements of the two writers, in some cases, while describing the same incidents, affords further proof that one has not copied from the other.

Besides describing Quṭb-ud-Dīn's wars and battles, the *Taj-ul-Maathir* tells us a number of incidents which speak well of his exceptional valour, courage, presence of mind, dexterity in the art of war, power of endurance and other manly qualities. Reference has already been made to his covering a distance of more than forty

---

1. *Tārīkh-i-Fakhr-ud-Dīn Mubārak Shāh*, p. 22.

gets the Rāja "sent to Hell" as soon as he is captured.

Regarding Quṭb-ud-Dīn's appointment as governor of Kuhrām and Sāmāna the *Ṭabaqāt-i-Naṣirī* says that "when a battle took place between Sulṭān Shāh and the Sulṭāns of Ghūr and Ghaznin, and the former was overthrown, Quṭb-ud-Dīn (who had been a captive in the hands of the enemy) was brought before the Sulṭān, Mu'izz-ud-Dīn. The Sulṭān showed him great kindness, and, on his arrival at Ghaznin, bestowed on him the fief of Kuhrām and Sāmāna."<sup>2</sup> But according to the *Taj-ul-Maathir*, the Sulṭān appointed Quṭb-ud-Dīn governor of Kuhrām and Sāmāna when he was returning from India to Ghaznin after the conquest of Ajmir and Delhi.

The Rāi of Delhi, who offered battle at first, but ultimately surrendered his fort and saved his life by agreeing to pay tribute to the Sulṭān, is again stated in the *Ṭabaqāt-i-Naṣirī* to have been slain in battle.<sup>3</sup>

After the first rebellion of Harrāj, the brother of the Rāi of Ajmir, in A. H. 588,<sup>4</sup> Quṭb-ud-Dīn was summoned to Ghaznin by his master, Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām. But the *Ṭabaqāt-i-Naṣirī*<sup>5</sup> places this visit of Quṭb-ud-Dīn to Ghaznin after the battle of Nahrwāla which was not fought till A. H. 593.

Again, describing the capture of the fort of Ranthanbūr by Sulṭān Shams-ud-Dīn, the *Ṭabaqāt-i-Naṣirī* states that "more than seventy kings had appeared at the foot of that fort, and not one of them had been able to reduce it",<sup>5</sup> while according to the *Taj-ul-Maathir*, Ranthanbūr was in possession of the Musalmāns in the time of Sulṭān Quṭb-ud-Dīn, and Fakhr-ud-Dīn Mubārak

---

1. *Ṭabaqāt-i-Naṣirī*, p. 120.

2. *Ibid*, p. 139.

3. *Ibid*, p. 120.

4. *Ibid*, p. 168.

5. *Ibid*, p. 172.

patrons. He is entirely silent on what happened after Quṭb-ud-Dīn seized the throne of Ghaznin, for he does not like the idea of stating that his royal master ever sustained a reverse. The facts regarding this event are, however, thus related in the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*: "He (Quṭb-ud-Dīn) was on the throne (of Ghaznin) for forty days and, during this period, he gave himself up to revelry through which the affairs of the State were entirely neglected. The Turks of Ghaznin and the Mu'izzī Maliks wrote letters secretly to Sulṭān Taj-ud-Dīn Yilduz and requested him to return. Sulṭān Taj-ud-Dīn resolved to proceed to Ghaznin, and, as the distance was short, he reached there quite suddenly. When Quṭb-ud-Dīn came to know of this, he retired towards Hindustān by the way of Sang-i-Sūrakh."<sup>1</sup>

In the same way our author has said nothing regarding the sad end of Sulṭān Taj-ud-Dīn Yilduz after his defeat by Sulṭān Shams-ud-Dīn Iltutmish. He was sent to Badāun where he was kept in durance till put to death by Sulṭān Shams-ud-Dīn.<sup>2</sup>

Those who attach importance to the exactness of Exactness of minute even very minute details of historical details. facts will find it interesting that the statements of Ḥasan-i-Nidhāmī, while different from those of Minhāj-i-Sirāj, the celebrated author of the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, seem always more circumstantial and correct. For instance, about the Rāi of Ajmir we learn from the *Taj-ul-Maathir* that he was taken prisoner in the course of fighting but his life was spared. After some time, as he did not give up his hostile attitude towards the Musalmāns, and, besides that, disclosed signs of disloyalty to Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī, he was put to death. *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* does not dwell upon these circumstances, but simply

1. *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, pp. 135-36.

2. *Ibid*, p. 135.

Besides the above-named works, Ḥasan-i-Nidhamī's statement, which Major Raverty believes to be "an absurd story", is fully confirmed by a contemporary historian, Ibn-ul-Athīr, who has given a detailed account of the whole affair.<sup>1</sup> *Jamī'ut-Tawārikh*, *Guzida* and *Alfi* may not be relied upon in this case because they are works of much later date, but we cannot likewise reject a contemporaneous and reliable authority like Ibn-ul-Athīr. It is strange that notwithstanding the foregoing remarks, underrating the authenticity of the *Taj-ul-Maathir*, Major Raverty has quoted it several times as a work of reliable authority. With reference to the robe of honour sent to Sulṭān Shams-ud-Dīn by Caliph, al-Mustanṣir-billah, he observes that "the *Taj-ul-Maathir*'s statement about this event is the most reliable."<sup>2</sup>

Prof. Dawson wonders why our author has said Qutub-ud-Dīn's Actual "nothing of the transactions of Reign. Qutb-ud-Dīn's actual reign,"<sup>3</sup> i.e., from his accession to his death. But there is nothing strange about it and had any notable events occurred during that period of four years he would certainly have recorded them. As Qutb-ud-Dīn had already established his paramount power, and most of the Rājās had turned his tributaries and acknowledged his suzerainty, no wars or rebellions followed his accession. His march against his father-in-law, Malik Taj-ud-Dīn Yilduz, the latter's defeat and flight, and the fall of Ghaznin, were the only incidents of note which took place during his "actual reign" and have not been left unrecorded by our author.

It would be well to point out here that sometimes Deliberate Concealment of Certain Facts. Ḥasan-i-Nidhamī deliberately conceals certain facts which are likely to cast a reflection upon or humiliate the position of his

1. Ibn-ul-Athīr. Vol. XII, p. 97, Egyptian edition, 1301 A. H.

2. Raverty. p. 617.

3. Elliot's *History of India*, Vol. II, p. 210.

truth was revealed, and the Khokhars thought that the Sultān had really been killed, otherwise Ibak Bāk could, on no account, have taken such risky steps.<sup>1</sup> In consequence of these impressions the Khokhar chiefs started devastating the whole country lying between the Sudra (Chināb) and the Jhelum, and aimed at the capture of Lāhore. Some local Musalmān chiefs who tried to check them were either taken captives or slain, and the power of the rebels increased day by day. When the news of these atrocities and ravages reached Ghaznin, the Sultān resolved to suppress the rising of the Khokhars, and informed Qutb-ud-Dīn of his intentions. Accordingly Qutb-ud-Dīn proceeded to the field of action and joined the Sultān who had already arrived and encamped along the bank of Jhelum. There they discussed their plans for the approaching action. Next follows a full account of the battle which ended in a disastrous defeat of the Khokhars and the fall of the fortress of the Kūh-i-Jūd.

Major Raverty, who seems to be unjustly prejudiced against our author, calls this whole affair an absurd story,<sup>2</sup> though "something similar", he adds, "is stated in the *Jamī'-ut-Tawārikh*, the *Tarikh-i-Guzīda* and the *Tarikh-i-Alfī*", which are, even according to himself, some of the best authorities. He has not given any reason as to the improbability of our author's statement except "where Andkhud? where Multān?". He further remarks that he would be sorry to place implicit faith on any statements in the *Taj-ul-Maathir* unless corroborated by some other work by a contemporary writer."<sup>3</sup>

---

1. According to Ibn-ul-Athīr, Ibak Bāk himself announced the Sultān's death and proclaimed himself king. Thereupon the Sultān sent some forces from Ghaznin to punish him. Ibak Bāk was seized and killed in the worst possible manner. See Ibn-ul-Athīr, Vol. XII, page 87, Egyptian edition, 1301 A. H.

2. Raverty, p. 476.

3. *Ibid.*, p. 480.

event as well as the conquest of Gwālior and Kālinjar, interesting accounts of which are given in the *Taj-ul-Maathir*, were not considered worth recording by the author of the *Ṭabaqāt-i-Naṣiri*.

Notwithstanding the complaint made by certain Full particulars of writers against the lack of historical Some Events. details in the *Taj-ul-Maathir*, it is interesting to know that in several places its accounts are fairly rich in detail. About the last Indian campaign of Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī the *Ṭabaqāt-i-Naṣiri* tells us only this much that the Khokhars and some tribes of the hill of Jūd had revolted and therefore the Sulṭān came to India and punished the rebels. But the very curious cause of their rebellion, itself an important historical event, is not described. The *Taj-ul-Maathir* provides us with full particulars of the whole affair, a summary of which will serve as one of the many examples of its type:—

“In the year A. H. 600, the army of Khata inflicted a crushing defeat on Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī at Andkhud while he was returning from Khwārazm. Ibak Bak, a Turkish officer of high rank and a trusted servant of the Sulṭān, fled from the battle-field with the impression that the Sulṭān had been slain in battle. He hastened to Multān and visited the Amīr-i-Dād, Hasan, and told him that he had brought him a secret message from the Sulṭān which could only be delivered privately. The Amīr-i-Dād, not suspecting that he was being trapped, consented to accord an audience in private to receive the royal command. Ibak Bak managed to have the governor assassinated by one of his Turkish attendants, and secured possession of the fort and the town of Multān.

For a long time nobody knew what had really happened, for it was said that the governor had been imprisoned by the royal command. But ultimately the



received with great honour and favour by the Sultān, he fell dangerously ill, but subsequently recovered and returned to India. While on his way back to Delhi, he stayed for some time at Karmān<sup>1</sup> with Malik Tāj-ud-Dīn Yilduz, the governor of that province, and a slave of the Sultān like Quṭb-ud-Dīn himself, who received him with great kindness and honour, and gave him his daughter in marriage.

In the year A. H. 591, Harraj revolted again, and one of his military commanders, named Jihar,<sup>2</sup> at the head of an army, hastened to the borders of Delhi and started pillaging the country. He was soon driven away by Quṭb-ud-Dīn, who pursued him to Ajmir and besieged the fort. Now Harraj, in sheer despair, sacrificed himself in the flames of a pyre, after which the Musalmāns scaled the walls of the fort and took it. As soon as the affairs of Ajmir were settled, Quṭb-ud-Dīn returned to Delhi. The *Ṭabaqāt-i-Nāṣiri* is totally silent with regard to all these transactions, while our author has described them in detail.

In the year A. H. 593, Quṭb-ud-Dīn suffered a severe defeat near Ajmir at the hands of the Hindūs, with heavy loss of life. In the course of fighting his own horse was wounded, and he himself narrowly escaped. This was the most critical juncture in Quṭb-ud-Dīn's career in India, and perhaps the army of Nahrwāla, which subsequently arrived to support the Hindūs, would have entirely changed the future history of the Muhammadan rule in India, had not the strong forces from Ghaznin come to the succour of the broken army of the Musalmāns and saved the situation. This campaign resulted in the annexation of Gujrat and Nahrwāla to the Muhammadan realm. This notable

---

1. "This Karmān is in the Bangash country, between Kābul and Bannu," Elliot's *History of India*, Vol. II., p. 221.

2. Jihtar and Jhtar. See Elliot's *History of India*, Vol. II., page 225.

Shortly after Quṭb-ud-Dīn was appointed governor of Kuhrām and Sāmāna, and ere he had settled himself properly, he had to engage in a serious battle against Jatwān, near the fort of Hānsī. It was on this occasion that he travelled with his army a distance of 12 Parasangs (about 45 miles) in one night, entirely disregarding the hardships caused by intense heat and almost impassable ways, leaving us to marvel at this wonderful feat of determination and endurance. The victory gained in this battle was considered so important that a *Fathnāma* was sent to Ghaznin. The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* makes no mention whatever of this affair.<sup>1</sup> Some time later, Harrāj, the brother of the Rāi of Ajmir, raised a formidable rebellion and attacked his nephew, the son of Rāi Pithaurā, whom Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām had installed tributary ruler of Ajmir. Quṭb-ud-Dīn led an army to support the vassal of his master, and Harrāj, on hearing of his advance, made off and took to the hills. Rāi Pithaura's son, the ruler of Ajmir, was on this occasion invested with a robe of honour; in return he presented valuable offerings, among which were three golden melons.<sup>2</sup> About this time, while Quṭb-ud-Dīn was still absent from Delhi, its former Rāi raised an army to retrieve his defeat and kingdom. Quṭb-ud-Dīn hastened to meet him, and fierce fighting took place which resulted in the defeat of the Rāi, his capture and execution, and the seizure of all his forts and strongholds by the Musalmāns.

When the news of these brilliant achievements of Quṭb-ud-Dīn reached Ghaznin he was summoned thither by Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī. Having reached Ghaznin, and having been

1. Fakhr-ud-Din Mubārak Shāh has also omitted this event.

2. Mubārak Shāh says four, Raverty (page 404) asserts that these melons were "kettledrums". But he does not mention his authority.

While judging the merits of the *Tāj-ul-Maāthir* from the historical point of view, we should not lose sight of the fact that the author's real aim in writing this work was not to record bare facts and incidents of purely historical interest, but to make a display of his vast erudition, his masterly command over the language and highly florid style, his power of eloquence, fancy and invention, and his various attainments in the domain of learning. No doubt the *Tāj-ul-Maāthir* is not rich in historical details in general, yet we do not get even this much information from any other source, as far as Quṭb-ud-Dīn's reign is concerned.

All the subsequent histories of India, except the celebrated *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* of Minhāj-i-Sirāj, have borrowed their account of Quṭb-ud-Dīn directly or indirectly from the *Tāj-ul-Maāthir* and therefore need no discussion. The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* alone requires a comparative study with the *Tāj-ul-Maāthir* in order to give the reader an exact idea of the comparative historical value and importance of these two works.

The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* has devoted not more than a few lines to an account of the most eventful period of full fifteen years of Quṭb-ud-Dīn's military career and illustrious rule, *i.e.*, since his appointment to the government of Kuhrām and Sāmāna in A. H. 587, down to A. H. 602, when he ascended the throne of Hindustān on the death of his master, Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām Ghūrī. It is the *Tāj-ul-Maāthir*, and not the *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, whose reader will gather a correct impression of Quṭb-ud-Dīn's greatness as a distinguished military commander and a magnanimous ruler. The *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*'s account of Quṭb-ud-Dīn's reign is not only devoid of all necessary details, but it has also omitted a number of events and facts which are at once important and interesting.

The *Tāj-ul-Maāthir*  
compared with the  
*Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*.

and his confirmation in the countries of Hind and Sind; the death of Sulṭān Quṭb-ud-Dīn; accession of Shams-ud-Dīn; (capture of Jāliwar); defeat of the army of Ghaznin and seizure of Malik Taj-ud-Dīn Yilduz; flight of Nāṣir-ud-Dīn Qabācha (and capture of Lāhore in A. H. 613); appointment of prince Nāṣir-ud-Dīn to the government of Lāhore; conquest of Uchcha and Multān; arrival of a dress of investiture from the Abbasid Caliph.

The *Taj-ul-Maathir* has always enjoyed celebrity more as a model of essentially ornate prose literature than as history, yet its historical importance is considerable. Regarding its authenticity it suffices to say that many subsequent historical works of importance, such as the *Rawdat-uṣ-Ṣafā*, the *Mirat-ul-Adwār*, the *Tarikh-i-Alfi*, the *Tarikh-i-Ilchī-i-Nidham Shah*, the *Ṭabaqat-i-Akbari*, the *Muntakhab-ut-Tawārikh* of Badāuni, the *Āin-i-Akbari*, the *Tarikh-i-Firishta*, and several others, have utilized it with full confidence and considered it a very reliable source of information. The celebrated Indian historian, Diyā-i-Barnī, has counted our author among the four reliable historians of Delhi.<sup>1</sup>

Hammer, in his life of Quṭb-ud-Dīn, remarks that Quṭb-ud-Dīn would probably have been enrolled among other conquerors about whom history is silent, had not Ḥasan-i-Nidhamī entered into competition with Ṣabī, the historian of the Buwayhids, and 'Utbī, the historian of Maḥmūd.<sup>2</sup> According to Prof. Dawson "this is paying too great a compliment to the historical value of the work for the simple style of the *Ṭabaqat-i-Nāṣiri* was much better adapted to rescue from oblivion the exploits of Quṭb-ud-Dīn who receives his due share of notice in that history".<sup>2</sup> If Hammer's was "too great a compliment" Dawson's is too poor an estimation.

---

1. Barnī's *Tārīkh-i-Firūz Shāhi*, p. 14. Calcutta edition.

2. Elliot's *History of India*, Vol. II, p. 205.

Prof. Dawson, "that it might have been prolonged to the close of Shams-ud-Dīn's reign or seven years later than this period", for the copy in question was itself defective at the end. In this additional chapter only two events of importance, *i.e.*, the conquest of Uchcha and Multān in A. H. 624 and the arrival of a dress of investiture from the 'Abbāsī Caliph, Mustanşir-billah, in A. H. 626 are recorded.

To give a comprehensive idea of the contents of the *Taj-ul-Maathir* as well as to show that our author "was a competent chronicler of the events of his own times,"<sup>1</sup> the headings of the chapters are given below:—

Invasion of Hindustān; conquest of Ajmir in A. H. 587; consignment of the government of Ajmir to the son of Rāi Pithaurā; conquest of Delhi; (appointment of Quṭb-ud-Dīn to the government of Kuhrām and Sāmāna); rebellion of Jatwān and his slaying in the battle; capture of Mirat; capture of Delhi; rebellion of Harrāj, brother of the Rāi of Ajmir; (Quṭb-ud-Dīn's visit to Ghaznin); Quṭb-ud-Dīn's advance at Kol and Banāras in A. H. 590; capture of the fort of Kol and the consignment of its government to Malik Husām-ud-Dīn Ughlibak; (rebellion of Harrāj in A.H. 591); (arrival of Sultān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām in Hindustān); (march towards Thankir in A. H. 592); appointment of Bahā-ud-Dīn Tughril to the government of Thankir; capture of Gawālior; battle of Nahrwāla and the flight of the Rāi; (capture of the fort of Kālinjar in A. H. 599); consignment of the government of Kālinjar to Hizabr-ud-Dīn Ḥasan Arnab; visit of Ikhtiyār-ud-Dīn Muhammad Bakhtyār (Khiljī); (Quṭb-ud-Dīn's return to Delhi); Return of Sultān Mu'izz-ud-Dīn Muhammad-i-Sām from Khwārazm and his battle with the Khokhars; the death of the Sultān; allegiance of the nobles to Quṭb-ud-Dīn

---

1. See Lees's article in the *J. R. A. S.*, for 1868, p. 433.

absence of a king, while they had secretly sent for Shams-ud-Dīn who was proclaimed king at Delhi as soon as he arrived there from Badāun. Consequently Ārām was no longer recognized king after the accession of Shams-ud-Dīn, though a number of nobles supported him in his vain efforts to establish himself on the throne of his father. In these circumstances the court historian perhaps did not think it wise to take any notice of the rival of his royal master and patron. Banākātī and the great Rashīd also have taken no notice of Ārām, and he is likewise left out by Waṣṣāf who asserts that Sulṭān Quṭb-ud-Dīn had no male issue. This omission on the part of the foreign historians named above might be due to their lack of information, but it is remarkable that even Amīr Khusraw (d. 725 A.H.), who, in his *Mathnawī*, *Duwal Rānī*, has given a summary account of the kings of Delhi down to his contemporary Sulṭān, Quṭb-ud-Dīn Mubarak Shāh Khiljī (A. H. 716 to A. H. 720), does not say a word about Ārām Shāh. Perhaps the historians considered Ārām too insignificant to be counted among the kings of Hindustān.

In all the copies of the *Taj-ul-Maathir* to which I had access in India as well as in London, the history is brought down to the year A. H. 614, *i.e.*, seven years after the death of Quṭb-ud-Dīn, and at the close of the last chapter, in which the appointment of Naṣir-ud-Dīn to the government of Lāhore is described as the last event of that year, the author has promised to continue the history in the usual manner if he lived to do it. That he did fulfil his promise is evidenced by the fact that in a copy of the *Taj-ul-Maathir*, which was transcribed in A. H. 779 and a notice of which prepared by Nawwāb Ḍiya-ud-Dīn Khān Nayyir-i-Rakhshān of Luharū for Sir Elliot is preserved in the British Museum under No. Or. 2047, the history was brought down twelve years later, *i.e.*, 626. "It is not improbable," says

## THE TĀJ - UL - MAĀTHIR : ITS HISTORICAL ASPECT

THE *Taj-ul-Maathir* is the earliest history of the first Muslim conqueror of Delhi, written in India as early as A. H. 602 by Ḥasan-i-Nidhāmī of Nishāpūr, son of Nidhāmī-i-'Arūdī-i-Samarqandī, the celebrated author of the *Chahar Maqala*, and as such, its historical importance is considerable. Its rarity as well as its highly florid and complex style have rendered it almost inaccessible to the students of history, and one has to have recourse to its account and translation of certain passages given in Elliot and Dawson's *History of India*. This notice of the *Taj-ul-Maathir* by Prof. Dawson is very misleading and has considerably diminished its historical value which can only be realised by a careful study of the original. It is surprising that even late Prof. Browne, in his *Literary History of Persia*, has ignored this very important work entirely, although he has given a fairly long account of the *Maqāmāt-i-Ḥamīdī* which is definitely a work of much inferior quality.

The *Taj-ul-Maathir* deals chiefly with the history of Quṭb-ud-Dīn Ibak, but it also contains accounts of the last five Indian campaigns (587 to 602) of Sulṭān Mu'izz-ud-Dīn Ghūrī, as well as the chronicles of the first seven years of Sulṭān Shams-ud-Dīn's reign. Quṭb-ud-Dīn's immediate successor and son, Ārām, has been ignored in this work. In fact, the nobles had placed the incapable Ārām on the throne at Lahore, only temporarily, in order to avoid disturbances which were likely to arise in the





# **THE TĀJ-UL-MAĀTHIR**

**Its Historical Aspect**

**BY**

**Dr. W. H. Andalib Shadani**

**M. A., Ph. D.**

**Professor, Dacca University**



starve before he would stoop to the cultivation of the soil.

Not only is the Bedouin himself averse to settle down, but his predatory habits also make the open desert unsafe for other people, who would gladly take to the tillage of the soil far from existing settlements. A case of this kind, which came to the knowledge of Doughty, may be taken as illustrative of the conditions obtaining in the desert. Near the site of al-Hijr, he noticed a number of ruined habitations and garden walls. He was informed that they had been formerly built by certain settlers from Taima, who had carried on agriculture there for some time, until they made enough capital to be able to buy land in their own town, whither they eventually returned because of the danger, to which their life and property were constantly exposed in the desert.

Another direction, in which the economic betterment of the people would seem to lie is the exploitation of the mineral resources of the land. The failure in the last century of that interesting adventurer-scholar, Sir Richard Burton, to find gold in the land of Midian, should not discourage all future prospectors. It is instructive to learn in this connection that petroleum has already been found in the Hijaz and in some places in Central Arabia; and the discovery of other forms of mineral wealth by competent researchers is not out of the question. The governments of Arabia, therefore, would do well to requisition for this purpose the superior skill and technical knowledge of foreign experts.

presupposes two primary conditions : cultivable soil and sufficient water for irrigational purposes. There is plenty of land, we are informed, suitable for agriculture near the existing oases or at some distance from them, which could be utilized if new wells were sunk to obtain the requisite water-supply. In the mountainous regions, rain-water could also be caught and stored by the construction of cemented cisterns and tanks, such as are found in Aden and in the highlands of the Yaman.

As is well known, it is an important part of the programme the Ikhwan movement to create new settlements of the Ikhwan members throughout the country, and the success which the Sa'udi government has already achieved in this direction shows great possibilities of increased settled life based on agriculture. Since the inception of the movement, scores of new settlements have been started, some of which are of considerable size. Artawiya, for instance, the fountainhead of the movement has about 10,000 inhabitants, as reported by Mr. Philby. He also noticed that whereas the wells of Artawiya lay in a ravine of that name, there were many other clean and unclean wells in the parallel vally of Butaira, which were apparently used only as watering-places for camels and sheep, but which could easily give rise to a new settlement.

But the nomad mode of thought and habits of life offer a great difficulty in the way of increased settled life. Even though the Bedouin knows of such places where he could settle down, he is loath to give up his free desert life for the labour of cultivation, which he considers hard and disagreeable, and which he looks down upon as unworthy of free men. The habits of thought acquired in one particular mode of life prevent him from adopting another. So long as his animals supply him with a little milk, he is content with himself and his life, finding diversion from his monotonous existence in his favourite game of the raid. The aristocrat of the desert must

The life of the nomadic and settled communities can each be made the subject of further detailed study from the viewpoint of the regions which they inhabit. In the case of the settled agriculturists, we begin with the realization that their existence in their particular localities has been made possible by the presence of sufficient water for irrigational purposes. We may further examine how conditions of climate and soil, which control the natural vegetation of the earth, have dictated to them what crops they may or may not cultivate in the regions they occupy. The date-palm and the coffee plant may be mentioned as instances in point : each of these requires particular conditions of climate and soil. Whereas the date palm will flourish only in a hot climate, the coffee plant requires comparatively cool and humid atmosphere. We can, similarly, study in relation to the land, the wells and gardens of the settlers, the material and the general build of their houses, the position and distribution of their settlements. The ancestors of the settled people were most probably nomads, and it would make a most fascinating study to follow the transformations, which a nomadic society undergoes in adopting a sedentary life and to see how a change in the physico-economic basis of a community may be followed by a whole series of profound changes in its material and moral life.

It seems clear that the future prosperity of the country lies in the direction of a progressive increase of the cultivated area and the settlement of those nomadic tribes that now lead a restless and rootless life. Our present knowledge of the physical conditions of the lands enables us to assert with confidence that it is possible to increase the area of cultivation to a considerable extent. Whereas it is true that the supply of underground drainage is after all limited and that it can be profitably tapped only in certain places, it is equally true that whatever the supply, it has not been fully utilized. Agriculture

that in course of time they come to differ not only in their general mode of life but also in their manners and customs, their character and temperament, their ideas and aptitudes. Habits of thought and action, acquired in different surroundings and ways of life, have in course of time acquired sufficient consistency as well as fixity and persistency, to fashion two distinct forms of cultural life, which cannot be mistaken one for the other.

Let us, now, compare and contrast for a moment the salient features of nomadic and settled life in Arabia.

### **The Nomads**

1. Are of necessity migratory in their habits, if they are to live in the desert at all.
2. Live in portable tents.
3. Live by the produce of their flocks and herds.
4. Milk in its various forms is the chief article of diet, supplemented by corn & flesh.
5. Wealth consists in their herds.
6. Domestic animals are indispensable to the nomad economy.
7. Industries are restricted; and trade is rudimentary.
8. Look down upon settled agriculture as ignoble drudgery; and are enamoured of the free untrammelled life of the desert.
9. Being mobile and inaccessible in the desert wastes, are very difficult to bring under control or discipline.
10. Scattered widely in small economico-social groups, develop strong separatist and centrifugal tendencies, which hinder political union and development, which stops at a loose tribal system.
11. Kinship in blood is the ground of community in social and political functions.

### **The Settlers**

1. Are sedentary by their occupation.
2. Have fixed abodes.
3. Live by, and trade in the produce of their land.
4. Various grains and dates are their principal articles of diet.
5. Wealth consists in their fields, groves and household property.
6. Domestic animals not essential, but only useful auxiliaries to save human labour.
7. Cultivate arts of peace; have skilful artisans and craftsmen; trade flourishing.
8. Find the wandering life of the nomad inconvenient, nay unendurable.
9. Being settled, are much more amenable to external control.
10. Conditions of settled life much more favourable to ordered political development and formation of centralized government and unified states.
11. Are identified with the place they are settled in; and the principle of local contiguity is the basis of common political action.

and it is by grazing his domestic animals on this meagre and evanescent plant life that the Arab nomad contrives to support himself in this inhospitable land. It will thus be seen that outside the oases and cultivable territories, which are more or less abundantly supplied with water, man can live only as a stock-raiser or hunter. Other possibilities of existence do not seem to present themselves, at least in the present stage of development of Arab intelligence and ingenuity.

We thus come to the conclusion that while a large part of Arabia is suitable only for pastoral life, the existing ways or types of life of the nomad and settled folk, as well as their distribution in space, are in conformity with the physical conditions of the regions which they inhabit. Their activities become fully intelligible only in relation to the various geographic conditions, which have stimulated and directed them in different channels in different parts of the land. Ibn Khaldun has a clear conception of the distinction and difference between the pastoral nomads, the sedentary agriculturists and the commercial townsfolk, which distinction he shows to be economic, that is, due to their different occupations. We must, however, go one step further in our inquiry and try to understand and realize that their varied economic activity is based on, and corresponds to different physico-geographical conditions.

The division and grouping of the Arabian people into the pastoral and settled folk, which, as I have tried to show above, is fundamentally of an economic order and has a definite ultimate physico-geographic basis, is probably the central fact in Arabian life and history. The divorce of the nomadic pastoral economy from the settled agriculturist economy represents the parting of the ways. Henceforth, they develop on two distinctly separate lines. In each case, the economic organization gives rise to a peculiar social and political organization, so

wide surrounding areas in quantities sufficient for irrigational purposes, there people have settled down to the tillage of the soil. Hoisting water from wells of various depths by animal labour, or obtaining it from streams and springs by means of channels and aqueducts, or simply relying on the rainy showers to water their ploughed fields, they are engaged in tending date-groves or cultivating more or less such crops as barley, millet, wheat, cotton, indigo, coffee and sundry fruits and vegetables. This settled agriculture has given rise not only to the urban and village communities of 'Asir, Yaman, Hadramaut and Oman, but also to the settled districts of Central Arabia, where groups of Oases support urban settlements, several of which have populations of more than 5,000 inhabitants apiece.

But owing to the extreme scarcity of water—the prime condition of human life, as well as the necessary requisite for agriculture—cultivation of land is impossible in three-quarters of the total area of Arabia. Water is only occasionally found in deep wells or rain-pools, which are few and far between. In the hot season they are often dry. What little supply of water is obtained by rain is not allowed to form itself into rivulets or streams, but is absorbed by the sandy soil, to reappear in the distant east in the springs of Hasa and Qatif. Besides, in areas of very considerable extent, the forbidding nature of the lava plains (حَرَّات) or the excessive salinity of salty tracts (سُبُكَات) presents an additional difficulty in the way of cultivation.

Such being the physical conditions, agriculture is out of the question for a greater part of the land. Where the country is not a barren desert, it is at the best a more or less poor steppe-land. Here the winter showers from the Mediterranean or the monsoons from the south make the growth of coarse grass or stunted plants possible,



## **THE ECONOMIC LIFE OF THE ARABS IN RELATION TO THEIR LAND**

FROM time immemorial, the inhabitants of Arabia have been known to be divided into two groups or orders of society. All the Egyptian, Babylonian, Assyrian, classical, Syrian and Arabic records recognize and refer to this division of the Arabian population into nomads and settlers. They are, respectively, the Ahl al-Badw and Ahl al-Hadar of the Arabic writers. The nomads—or the Bedouins as the pastoral nomads of Arabia are generally called—are those who live by the herds of domesticated animals, principally the camel; whereas the settled folk are engaged in agriculture and trade. This division does not represent any racial distinction or classification, but only two different types of livelihood, for we know that whereas, on the one hand there are nomadic tribes like the Sherarat, Hutaim and Sulaib, which are not reckoned by the Bedouins as of true Arab stock; on the other hand, there are tribes, like the Dawasir of the present day, some members of which have settled down in towns and villages, while the others still lead a nomadic life.

If we trace the distribution of these two groups over the various regions of Arabia, we shall find that they are in close conformity with the climatic and hydrographic conditions of the regions they occupy; and that the groups are fundamentally of an economic order, employing two different methods of obtaining subsistence. Where there is a fairly sufficient amount of rain, as in the Yaman, or stream water is available as in some parts of Hasa and Oman, or where subterranean water collects from



# **The Economic Life of the Arabs in Relation to their Land**

**BY**

**Dr. Shaikh Inayatullah**

**M.A., Ph. D. (London)**

**Government College, Jhang**

From what has been said, it will be seen that most of these opinions, which Ibn Khaldūn has expressed, remind us of the basic principles of modern education. Although these educational ideas have only casually been mentioned by him, yet they clearly show that Ibn Khaldūn had a correct conception of the theory and practice of education, and if he had written a treatise on pedagogy it would have ranked with the best ones of to-day.

grasp either of them. The best thing is to finish one subject and then begin another.

(5) Multiplicity of books on a subject will prevent students from acquiring it. Faced with different opinions, they will be lost in the labyrinth.

(6) Multiplicity of summaries and digests also does harm to education. This, too, has become the bane of the present system of education.

(7) The best method in learning a science is that one should aim at his object by his natural reflection and instinct, and it will flash upon him. Great masters have achieved their objects in science without learning logic and technical terms. Therefore, the teacher should overstep the barrier of technicalities and traps of arguments, and extricate himself from the whirlpool of wordy wrangling, disputation and scepticism to the freer atmosphere of natural thought ingrained in him, till the rays of success shine on him and he achieves the desired object. This is the best educational idea that Ibn Khaldūn has expressed in the Prolegomena. It indicates the necessity of following the intuition in matters of education and instruction. Intuitional education is the greatest discovery made by modern educationists.

Besides, Ibn Khaldūn has criticized the custom, prevailing in his time and even now, to begin with the teaching and memorizing of the Qur'an, which is thought to be the best means to learn the language (*i. e.*, Arabic). Ibn Khaldūn maintains that the truth lies the other way about, because the student does not understand what he reads. He, therefore, recommends, that the teachers should not begin to teach the Qur'an until the child has become able to think for himself. Moreover, the medium in which the instruction is imparted should be the language spoken by the people, because those who learn through a foreign language can neither perfect that language nor their own.

sciences, for excessive occupation with the means will deter from achieving the end.

Ibn Khaldūn has criticized the methods of instruction followed in his time and has laid down a few educational principles, which bear testimony to the breadth of his vision and his profound knowledge of human nature.

(1) Too much severity is harmful to students, as it leads them to harbour hatred against the teacher and knowledge, and engenders laziness, falsehood and wickedness in them. The teacher who torments his pupils deadens their understanding. Similarly, when a nation falls a prey to oppression and violence, the spirit of the individuals comprising it becomes too inactive and dull to acquire excellent qualities and shrinks back from its goal and manliness. Therefore, it is far better to teach children with love and leniency than to subject their mind and body to harshness and beating.

(2) Instruction to students in any subject should be gradual and step by step. This is what is now called the "concentric method". At first, only the rudiments of a subject need be taught, and then, as the capacity of students to understand it increases, it should be further developed. Ibn Khaldūn enjoins three repetitions for the complete mastery of a subject. He says, "A student is at first unable to understand abstract ideas; he will not grasp them until they are brought nearer to him by means of concrete examples." For, if you tell the ultimate principles to students, before the rudiments have been mastered, they will be unable to comprehend them and will be averse to learning.

(3) Long intervals between lessons lead to forgetfulness on the part of students, and it becomes difficult for them to master the subject. For, mastery in a subject is acquired by repeated and continuous practice.

(4) It is a good and necessary rule in education not to mingle two subjects. The student will not be able to

(8) the Science of the Interpretation of Dreams, which enunciates the general rules, on which the interpretation is based, and is illumined by the light of prophecy;

(9) the sciences pertaining to the Arabic language, such as Lexicography, Syntax, Rhetorics and Literature.

Since the traditional sciences include knowledge of the canon law, based on the Book and the *Sunna*, it is better to study these before the rational sciences, because they safeguard the thought from falling into the destructive abyss of philosophy. Therefore, he who is crazy after philosophy must, first of all, fecundate his spirit with the religious sciences, otherwise it is bound to lead him into error.

But the diversification of sciences and the multiplicity of scientific technicalities necessitate the existence of specialists in every science, to whom recourse will have to be made in learning the various sciences. Just as the arts cannot be acquired without the aid of a teacher, a student must have a teacher, from whom he can learn his method. Hence, instruction for learning is absolutely necessary in human society.

But what are the methods which must be adopted in teaching the sciences? Ibn Khaldūn divides the sciences into two classes: (1) those sought for their own sake, like the canon law and scholastic theology and like physics and divinity, and (2) the instrumental sciences, which serve as a means for acquiring the first class of sciences, such as Arabic, logic, etc. He says that these instrumental sciences should be regarded only as a means, and not as an end, because their extensive study will be a barrier to the acquisition of sciences that are essential. For instance, if the student spends all his time on the mastering of the syntax, he will be prevented from acquiring the language perfectly. He, therefore, suggests that the teachers should not go too deeply into these

The natural or rational sciences are not restricted to any one people. They have existed amongst mankind since the dawn of civilization, and are four in number: (1) Logic, (2) Physics, (3) Theology, and (4) Mathematics, which, again, consist of four branches, *viz.* geometry, arithmetic, music, and astronomy.

As regards the traditional sciences, they are all supported by the authority of the Law-giver (the Prophet), and reason has no scope in them except in so far as linking the derivative institutes of law (*furu'*) with its principles (*uṣūl*). The basis of these sciences is the Qur'an and the Prophetic practice (*sunna*), and they are of many kinds:

(1) the Science of Exegesis, which is concerned with the explanation of the words of the Holy Writ;

(2) the Science of the Methods of Reading the Qur'an which deals with the variant readings transmitted by different reciters;

(3) the Science of Tradition, which consists in tracing the traditions to the Prophet and in discussing the authenticity or otherwise of the transmitters;

(4) the Principles of Jurisprudence, which lays down the canons for deriving the ordinances or legal values from the Basic Principles;

(5) the Law, or Jurisprudence, which furnishes the knowledge of God's commandments, which are binding on men, and is followed by the Science of Inheritance;

(6) Scholastic Theology, or Dialectic, which gives rational arguments for the doctrines of the faith, and refutes the innovators who deviate from the beliefs of the Elders (*salaf*) and the followers of the *Sunna*;

(7) Mysticism, of which the goal is to overcome the obstacles in the path of the spirit and to purify it from its blamable characteristics, until it becomes divested of all that is worldly and is entirely occupied with the idea of God;



## IBN KHALDUN'S THOUGHTS ON EDUCATION

IN his *Muqaddama* (Prolegomena) Ibn Khaldūn, while discussing the then prevailing sciences in the Islamic world, has also discussed education as a social science, and has touched upon problems that are now engaging the attention of educationists and psychologists.

Ibn Khaldūn believes that learning and instruction are natural in human civilization, and that man is distinguished from the animals by virtue of reflection or thought. Indeed, society which presupposes the co-operation of people in earning their livelihood helps man to advance in knowledge and intellect. For this reason, sound judgment, experience, professional talent, and culture—all contribute to the development of the intellect.

The sciences result from the excitation of reflection or thought, which, according to Ibn Khaldūn, is "faster than the glance of the eye". It prompts man to acquire the capacities which he does not possess. He is directed to that either by means of his reason or by following the authority and guidance of those who have preceded him. But the highest form of understanding is that of theoretical understanding. By its means, man is enabled to extract general relations and principles, which he shapes into diverse sciences.

Hence, sciences are divided into two classes—the natural sciences, to which man is guided by his reflective power, such as ethics and philosophy, and the traditional sciences, which are founded on authority, such as jurisprudence and other religious sciences.



# **Ibn Khaldun's Thoughts on Education**

**BY**

**Dr. U. M. Daudpota, M. A., Ph. D.**

**Professor, Ismail College  
Jogeshwari, Bombay**

carpets with complex designs are discouraged. Still another great attentional source in *Namāz* is the institution of *wadū'*.

To enlarge upon these and other interesting attentional factors in the structure of *Namāz*, I must leave to a future occasion. Curiously enough, nearly all of these factors seem to be capable of experimental isolation and study. It would be a boon both to Islam and to psychology if these factors could be isolated and studied and their exact value as aids to 'attention' ascertained.

mere congregation of worshippers but a congregation which is organised and disciplined under the leadership of the *Imām* whose movements and cautions have to be followed by the congregation, even if, on occasions, the *Imām* unwittingly goes wrong. Such a congregation has great value in suggesting and inducing the attentive attitude. The movements and cautions of the *Imām* have value in bringing the attention of the congregated worshippers back to the worship, every time it wanders away to other things—a phenomenon inevitable in an unchanging and long-drawn activity. Incidentally, we are able to see here the point in prescribing a variety of movements which follow upon one another in the Muslim *Namāz*—they save the worshippers from the decaying effect of monotony on the attentive attitude, a function which is admirably assisted in congregational worship by the cautions of the *Imām*.

Another great attentional source in *Namāz* is the regulation that worshippers are not to keep their eyes closed, but open and focussed at the place where the forehead is to rest at the time of prostration. Many people, particularly in the West, complain about this regulation. But when closely examined it seems to have great attentional value. If the visual sense is unoccupied—as it would be if the eyes were closed—the worshipper would be open to all manner of external stimulation, auditory, tactual, olfactory and so on. To protect the worshipper from such extraneous stimulation, the best course would be to keep one of the senses definitely at work. It is only when one sense is at work that other senses can be cut off from their normal receptive functions. The sense which is most easily and simply set to work is the visual sense. To keep it at work inhibits sleepiness and cuts off other senses. To prevent the visual sense itself from wandering away, Muslims are recommended the use of the simplest praying mats and carpets. Mats and

The influence of retrospective and anticipatory activities on a present activity would be suspected by all, and accepted by most, even without an experimental test. But it is also capable of experimental justification. For the moment, however, I can only say that I have some experiments in hand which, when they are more advanced than they are at present, will demonstrate, I expect, the value of sandwiching the major part of each *Namāz* between certain minor parts, obligatory at certain times, and voluntary at others. Experimental studies of this kind would have a double purpose: they would illumine the functions of the various parts of this wonderful structure—the Muslim *Namāz*, and they would illumine the nature of the human attentive attitude and the changes which it suffers from morning to the later middle of the day, and thence through afternoon and evening to retiring time at night. These studies would have both a religious and a psychological importance.

## V.

To be sure, there are many other aids to attention in *Namāz*. There are many other provisions in the structure and regulations of the Muslim mode of worship which sustain the attention of the worshipper during the time of worship. But these I can barely mention. To enlarge upon them, particularly to offer an experimental justification of them I must leave to a future occasion. Some of the most important attentional devices are to be found, for instance, in the organization and conduct of Muslim congregational worship. As is well known, the Prophet of Islam, and since his time, all the Muslim savants and teachers have laid great stress on congregational prayers in mosques, some authorities even holding that *Namāz* is *Namāz* only when it is said in congregation. It is also well known that Muslim congregational worship is organised differently from other similar forms of congregational worship. A Muslim congregation is not a

dawn of the next day. No, or not much, interference may be feared from preceding activities such as might be feared if they were unfinished, as at the time of *zuhr* they undoubtedly are. Nor are any *sunan* prescribed after the *farā'id* because at the time of 'aṣr nothing usually remains to be done for the rest of the day except the routine and habitual activities of moving, say from one's place of work to one's home and so on. No *sunan* are prescribed before the *farā'id* at the time of *maghrib* partly because no activities likely to absorb the attention of the worshipper precede this time of prayer, but partly also because the time of the prayer is very short—between sunset and nightfall the interval is not a long one. Two *sunan*, however, are prescribed after the *farā'id* in *maghrib* because dinner time comes soon after and provision had to be made for absorbing interfering thoughts about dishes. The *farā'id* of *maghrib* need to be protected not from retrospective thoughts so much, as from anticipatory thoughts. Thus in *maghrib*, we have *sunan*, after but not before the *farā'id*. In the case of 'isha' no *sunan* are prescribed before the *farā'id*, as, on the whole, no interfering activity is likely to precede the time of prayer, though of course, *nawāfil*, i.e., voluntary *rik'ats* are recommended—as they are also recommended before the 'aṣr *farā'id*—in case the worshipper feels their need, in order to get into the true attentive attitude at the time of the *farā'id*, the main part of the *Namāz*. There are, however, the thoughts of bed and the tendency to sleepiness which are likely to interfere with the proper performance of the *farā'id* in the 'isha' prayer. To obviate this interference, two *sunan* and three *witr* are prescribed after the *farā'id*. The three *witr* are usually carried over by devotees to the later half of the night, a practice which induces a prayerful attitude throughout the period of sleep, and which tends also to make the worshipper the master not the slave of his sleep.

interferences, the major part of the *Namāz* is distinguished and designated differently from the minor parts. The major part is designated as *farā'id*, the minor parts as *sunan*. The minor parts though in a sense minor are nevertheless often, though not always, essential. When they are and when they are not essential, itself depends on the conditions which operate differently at the different times of prayer. By sandwiching *farā'id* between *sunan*, the *farā'id*, i.e., the major part of *Namāz* is protected from preceding and succeeding secular activities. The *sunan* before the *farā'id* partly or wholly absorb the lingering thoughts and ideas of the activity out of which the worshipper emerges for his *Namāz*, while the *sunan* after the *farā'id* put off, as it were, the thoughts of the anticipated activity until after the *farā'id* have been performed. The manner in which the *sunan* have been assigned and distributed over the five times of prayer is itself interesting, and seems to have been determined by the requirements of the attentive process, as it advances from the early morning prayer viz., the *fajr*, through *zuhr*, *ʿaṣr* and *maghrib* to *ishā'*, the last time of prayer which occurs just before retiring. The *fajr* prayer comes usually after restful sleep, and the work of the day is not expected to be begun until after some hours. No *sunan* are therefore prescribed after the *farā'id*. But two *sunan* are prescribed before the *farā'id* because the laziness which lingers for some time after waking could have been removed in no other way. The *zuhr* prayer occurs usually in the midst of the day's work. There are important things to do, both before and after the prayer time. The *farā'id* in the case of *zuhr*, therefore, have *sunan* prescribed both before and after them. In the case of *ʿaṣr*, the *sunan* before the *farā'id* are not obligatory. This is because for most people, the work of the day is already done and the mind is more or less, already composed and is likely to remain so, until the



therefore, justly be presumed to have in its structure and regulations, safeguards for the attentive attitude. All we have to do is to look for them, and what I wish here to claim is that an attempt to do so—even if it is a slight and superficial one—amply repays itself; that in the structure and regulations of *Namāz* are to be found many effective aids to attention, the isolation and description of which is both interesting and important. They are of many different kinds and seem designed to conserve and protect the attentive attitude, along many different routes. Many of these have an obvious attentional function. Others, whose attentional function may not be quite as obvious, can be shown to have such function.

#### IV.

The most outstanding aid to the attentive attitude is to be found in the division of *Namāz* into *rik'ats*. Division into *rika'ts* most certainly has other functions. But one of the functions of this division is to protect the main part of the *Namāz* from interfering images and ideas derived from occupations which precede and succeed a time of prayer. Mental processes run into one another. The tail of one runs into the head of another and we never can have them severely and strictly divided from one another. It is but natural therefore that when we pass from one occupation to another we should carry over the images and ideas of the one into the other. It is but natural also that when engaged in one activity we anticipate another which is coming soon after, we should have our present activity interfered with, by the images and thoughts of the activity to come. Our daily life is a round of activities. The five times of prayer could not have been isolated from the other activities of the day, and enjoyed without interference from activities preceding and activities succeeding, unless, at any rate, the main part of each time of prayer were somehow shielded from these activities. To protect *Namāz* from such

very slowly does an understanding of such results become so complete that theory begins to guide practice, or science feels justified in dictating to art. The point is best illustrated by religion. To religious people, religion is of divine origin. It is something taught by God to man, not something acquired by man like the other elements of human culture. But whether we do or do not regard religion as divine in origin, we are obliged to regard it as one of the most ancient acquisitions of man, embodying institutions and regulations which are among the longest established institutions and regulations of man, and which are bound to have many different psychological and moral functions, and these, a scientific study can hope at the most, only to understand and appreciate, but never to improve.

### III.

It is with this in view that I think a psychological study of the various institutions of Islam should be of interest and advantage both to Islam and Psychology. In illustration of this, I propose to examine the Muslim *Namāz* as an instrument to create and conserve the important mental attitude of attention. *Namāz* was not designed as, and is not merely, an instrument for creating and conserving attention. It is a mode of worship with, presumably, a large variety of psychological, moral and spiritual functions. But it would be impossible for it to fulfil these functions, unless it was able first of all to create and conserve the attitude of attention in the worshipper. One of its inevitable and not the least important functions, therefore, must be to create and conserve attention in the worshipper. A mode of worship to yield its characteristic satisfaction—communion with the divine Presence—must have a large amount of attentional value. The institution of *Namāz* has endured for a long time, and has afforded satisfaction to many generations and millions of human beings. It may,

## A Note on Aids to 'Attention' in the Muslim Mode of Worship

### I.

IN a paper submitted to the *Idāra* at its first session,<sup>1</sup> I emphasised the great value which the records of Islam have for a scientific study of religious experience—its analysis and its origin. I am glad to be able to say that I have since worked out,<sup>2</sup> partially at least, the plan I had therein suggested of drawing on the recorded sayings and experiences of the Prophet for the purpose of illuminating the problem of the nature, varieties, and functions of religious experience. Leaving that plan alone, for the time being, I wish, in the present paper, to suggest another highly interesting and fruitful line of study, in which the data afforded by the long established institutions of Islam may be ransacked, from the psychological point of view, with immeasurable advantage to an understanding both of psychology and Islam.

### II.

As has been said, art is frequently in advance of science. Human skill and human experience are able to fashion or found methods of doing things which science can hope, at the most, only to understand and interpret, but never to improve. Logic, Æsthetics, and Ethics conceived as theoretical disciplines, seek only or largely to understand and interpret that which human skill and experience have fashioned in the course of ages. Only

1. Proceedings of the *Idāra*, Session 1933.

2. In a paper entitled *Religious Experiences of the Prophet of Islām in The Aryan Path*, Bombay, for February 1935.



**A Note on Aids to 'Attention' in  
the Muslim Mode of Worship**

**BY**

**Q. Muhammad Aslam, M.A.**

**LECTURER**

**Government College, Lahore**

the original works were neglected and lost, and in many cases even the fuller summaries were lost, and we have the mere dry bare bones of history, without life and without movement. Such as they are, they are valuable, but it is quite possible that some of the fuller works may in future be discovered in libraries hitherto unexplored. We have also a great wealth of biographical literature. Ibn Khallikān's Biographical Dictionary is a matchless collection. And we have numerous collections, such as Lives of Ministers, Lives of Learned Men, Lives of Saints, Lives of Poets, Lives of Kings, and so on, besides individual biographical memoirs. As our work would be international, and the Arabic press cannot fully meet the needs of the whole world or even the whole of the Islamic world, we shall have to prepare translations and comparative studies on modern lines, on which the more comprehensive work can be gradually built up. For the twentieth century onwards, we shall have a great quantity of national works on special sectors of the Islamic world,—such as the rejuvenated Turkish National State, Pehlevi Persia, Sa'ūdi Arabia, independent Afghanistan, Egypt striving for independence, an Arab 'Irāq, perhaps Syria (with Palestine, as the Anschluss seems inevitable), and other developments that we cannot clearly foresee at present. Would it not be a magnificent task to undertake, and a true example of Islamic and international co-operation in the cause of literary culture and scholarship?

place or win positions of power and command.

This last situation may be very distasteful to study, for those who wish to ignore facts and merely live upon the glories of the past. In fact this is the study which will be the most fruitful for those who look to the future. A true understanding of the causes which have worked, in all parts of the Islamic world, for decay, or lethargy, or false contentment, and the abandonment of the greater ideals if smaller or more temporary needs were satisfied, is absolutely essential, if we are to regain our self-respect and stand again in the world as the upholders of the cause of progress, justice and liberty.

A very brief glance at the sort of literature we have available will suffice to show how comprehensive and encyclopædic such a study can be and how necessary it is that there should be international co-operation extending over a very long period,—a period much longer than we can foresee immediately, for it may cover many generations before even a tolerably complete form is given to such a gigantic scheme. But we need not be appalled by the magnitude of the task. Each individual, each society, or each generation can work at the material which is accessible to it and prepare the ground gradually for the more comprehensive presentment of Islamic history. Viewed from this standpoint Islamic history can never end as long as any of the Islamic peoples have life and initiative and are able to bring their ideals to bear upon the circumstances in which they live. Islamic history cannot be complete or final at any time any more than the history of India or the history of England can be complete or final.

For the earlier stages of our history we shall have to rely a great deal on Arabic works. These works were so numerous that people compiled summaries and summaries of summaries as the volume of historical literature grew. As intelligence and originality waned,

in Central Asia and the aftermaths of the Mōngol Invasion, the rise of Persia as a national state under Shah Ismā'īl the Ṣafawī (1502), the rise of various little kingdoms in the region now included in Persia, 'Irāq, Syria, Afghānistān, Central Asia and India. Some of these will have to be grouped together, and some of these studied separately. The separate studies will cover, besides the Ottoman Empire, which will form the dominant factor, Persia, India, and Central Asia, and their reactions to each other. In India itself we shall have to study not only the political history which we study every day in schools and colleges, but the cultural history and the history of Muslim saints which began before the political conquest of Muslims and which runs like a parallel thread all through Indian history even till our own times. The mediæval Panths like the Kabīr Panth, and the Vaishnava Bhakti movements generally will also claim our attention as reflections of Islam through Hinduism.

We can begin the modern phase somewhere about the beginning of the 19th century. Not only did tremendous dynastic, military, social, and political changes intrude into the fabric of Islam, but sections of the Muslim peoples began to be subjected to non-Muslim political authorities. Theoretically this phase was never contemplated in the basic idea of Islamic Society, which implies that the Islamic people should lead in culture, intelligence, learning, and political and military organization,—in the power that is born of science and skill, art, travel and commerce,—in fact in everything that we call civilization. When this theory or ideal became obviously irreconcilable with actual facts, it was inevitable that the Muslims should lose ground and their ideas of liberty and equality under a brotherhood of social justice should suffer eclipse, and men who brought better organization and equipment for such ideas should either take their



The question then arises : can we continue Islamic history after the 'Abbāsī period? Or perhaps we might put it better by asking : is it profitable to study Islamic history after the destruction of Baghḍād by Hulākū Khan in 1258 A.D.? I allow that the fall of Baghḍād is a great and tragic event in Islamic history, and that the idea of the unity of an Islamic Empire is obscure after that event. It may also be allowed that the formative period of Muslim thought and Muslim organization as such ended about that time. But on the other hand it must be recognized that secular Islamic history, or that part which deals with the struggles of many social ideas and modes of thought and many racial and national organizations, comes out strongest after that period. The Islamic world, like the mediæval European world, has been subject to many revolutions, divisions and sub-divisions. These movements gathered strength or declined according to their adaptations or their stagnancy in their new surroundings. Their study, therefore, brings them particularly within the purview of Islamic history as distinguished from theology or religious history. It is after this period that the Ottoman Turks come into a position of supremacy in the Islamic world. We may date the rise of the Osmanli Empire from 1301. A new chapter opens. That chapter may be said to have closed only with the Great War, although the decline of the Turkish power may be dated from the Turkish naval defeat at Navarino in 1827, or the arrest of the westward march of the Turks from their repulse at Vienna in 1683. In my opinion therefore there is no reason whatever why Islamic history should be considered closed in 1258.

The Ottoman period may from some points of view be considered as overlapping the 'Abbāsī period, which in its process of disintegration may be dated between 1258 and 1517, the date of the Turkish conquest of Egypt. Against this period of decline we can study the ferments

Fez, Marrakesh, etc., will supply ample material for research and study. The Muslim cities of Spain, like Granada, Cordova, Seville, etc., have unfortunately long been cut off from Islamic history, but during the period in which they flourished they will demand detailed notice for what they were, what they did, and the ideas they represented in Spanish Muslim civilization.

I have said above that the period of the first four Khalifas forms a definite period for the formative growth of early Muslim institutions. In the same way the period of the Omayyad supremacy forms a self-contained section of Islamic history, in which the worldly side of Islamic life, not necessarily all good, nor necessarily all bad, was freely developed. The historian will have to assess in detail the credit and debit account. As springing out of the Umayyads the Spanish period of Islam will form a brilliant and a more or less self-contained chapter of Islamic history. We can study its growth and decline in full detail. The chapter is closed, and therefore we can examine the causes of the fall of Spanish Muslim power and take stock of all that it contributed to the cultural history of Europe. In that connection we can also study Sicily, Malta, and other Mediterranean islands and Mediterranean cities. We shall find there extremely interesting vestiges of a cosmopolitan civilization which would have furnished a most splendid opportunity to Islam for retaining the cultural leadership of the world, had it not been for certain seeds of decay which we shall have to examine and assess impartially. Then we have the Fātimī period in Egypt and corresponding movements all over North Africa. Tunis and Morocco will furnish us with important bricks in our historical structure. They will be all the more interesting because that side of Islamic history has been very little worked by Muslim historians of the East. But there is plenty of local material available in Arabic and some material in French.

frontiers north, east, west and south. The city of Damascus, which was for a time the Capital of its Khilafat, was and is a beautiful city, but its luxury and its chequered past weakened the fibre and fervour of Islam. New cities like Baṣra and Kūfa became better centres for its learning and its ideals. No Islamic history can, therefore, afford to neglect the history of such cities and the circumstances which brought them into existence. Baṣra still remains as a living city, although its glory has departed. At the proper period our Islamic history will trace its rise, its development, the ideas it stood for, the men it nurtured and sent forth into the world, the systems it originated, and later the weaknesses which brought about its decline. Kūfa is now almost defunct. But it has an enormous interest in Islamic history for many reasons. It was the city of Hadhrat 'Alī's Khilāfat. The reasons why it was selected, and the causes, religious and moral, which it represented, will form an interesting chapter in Islamic history. Moreover it was the first experiment in town-planning in Islamic history. The principal mosque stood in the centre, with a square well-shaded with trees, and suitable for religious, social, and cultural life. The commercial interests were catered for in another square, that of the market-place. There were regular and intersecting streets 60 feet and 30 feet wide. The true cultural history of Kūfa will afford a little cross section of our history.

So will the other great cities like Baghḍād, on which a monograph has already been written by Mr. Le Sage, affording much material for localizing the social, political and cultural history of the 'Abbāsī Empire. Fortunately Baghḍād is still a thriving city and now the capital of the new kingdom of 'Irāq. It will open a new chapter in Islamic history when Baghḍād in its new transformations and developments marks new features in Islamic civilization. The same thing can be said about Cairo. Other cities in North Africa, like Tunis, Algiers,

with parallel or cognate movements which impinged on Islamic culture from outside as well as to trace the genesis of those which developed on their own lines from initial impulses received from cultural forces within the Islamic world. An instance in point is the development of music and musical instruments in Europe. The recent researches of Mr. H. G. Farmer have shown how much in mediæval European music can be traced to Islamic sources. The *Kitab'ul-Aghani* and the *Ikhwan'us-Safa* bear eloquent testimony on this point. In architecture, again, we shall find a continuous history. In the construction of early mosques like those in Damascus or Jerusalem, and later, those in Persia, Egypt and North Africa, and again, in the secular and sacred architecture of Spain, of India, of the Turkish Empire, and of Central Asia, we shall find objects of study which can satisfy the most fastidious tastes in the Fine Arts. The international transplantation of the Dome and the Pointed or Cusped Arch is an instance of the artistic service to humanity, which must be chronicled in any adequate history of the Islamic peoples. Mr. Richmond and Mr. Cresswell, to mention only two English writers, have examined a part of the field of Muslim architecture; there are several French works on Muslim Art generally, among which I may mention that of Monsieur Saladin; while the legacy the Muslims have left to the world in Mathematics and Astronomy, Law and Medicine, Philosophy and Science, and nearly every department of modern life and thought, has been summed up in Arnold and Guillaume's *Legacy of Islam*.

As I have pointed out in another place, the building of new cities in the early ages of Islam was itself a visible symbol that Islam was building up a new civilization. The old cities which it found in its expansion were effete like the old systems of moral and social order which Islam displaced. As a great world force it had to push its

of such facts but in a purely dispassionate spirit. History would have us note the great issues which divided men of sincere faith,—those who held to a democratic interpretation of society, as against men of equally sincere faith who took as their pattern the Persian ideal of an *Imāmat* that descended by indefeasible title in the family of the Holy Prophet. There was further the cleavage between those who assigned the very highest place to human reason in the interpretation of the Divine Will and Message, as against those who contended, like formal jurists, that divine commands must be followed like human laws in their literal sense, without any reference to the circumstances of human society or individuals, and without a logical enquiry into the spirit behind them. Rationalism was the main issue in the Mu'tazila doctrine, which is dead in name, but which in spirit commands a large following in the philosophy of Islam. Its weakness is that it allows insufficient weight to the limitations of human reason and the small part which it really plays in the conduct of human affairs. An appeal to reason has however always played an important part in the development of Islamic ideas and institutions, and was never more emphatic than it is now in certain schools of modernism. Another great cleavage of thought was with regard to the place to be assigned to the artistic and æsthetic emotions in a general scheme of life. Every now and again in Islamic history there has been an outbreak of extreme Puritanism which has frequently cleared the atmosphere of many corruptions and puerilities. But it has sometimes also checked the growth of the finer expression of human emotions by means of such vehicles as music and painting. Movements of this kind, when enacted on a large scale on the stage of history, are instructive, and should be carefully studied.

The canvas of Islamic history should be wide enough to cover a dispassionate examination of all such movements. It would be interesting to correlate them

Abū Ḥanīfa to resist such twisting. Sectarianism and intolerance were often practised, but it could get no support from the broad teaching of a religion which in the mouth of its Teacher put forward no dogmas. Close corporations and fraternities were sometimes formed, but they could never supersede the broad foundations of Islamic Brotherhood. States rose and fell ; knowledge and research shone in splendour or languished on account of apathy ; many new forms of economic and political organizations came into fashion and vanished. But the voice of Religion and Law always claimed to govern human affairs, and no one—not the most powerful ruler nor the holiest saint—could claim to be exempt from the requirements of the moral and spiritual Law as taught in Islam. The troubles and difficulties in the matter of the Khilafat hinged mainly on personal grounds. There was never any conflict like that between Church and Empire, or Guelphs and Ghibellines, such as vexed the annals of mediæval Europe.

The period of the first four Khalīfas, called the True Khalīfas (Khulafā-i-Rāshidīn), is a definite period in the constitution of Islamic organization and Islamic institutions. That period requires to be studied in true historical perspective. Unfortunately certain later sectarian differences have projected their shadows backwards, and some writers have treated this period in a partisan spirit. It would be well, in the interests both of truth and of the unity of Islam, to discard the passions and prejudices of times gone by, view all the events in the light of historical conditions, and make the fullest allowances for our own human failings and the defects of our own human visions. It is well-known that at certain periods of our history the evil practice of invoking curses on the fair names of some of our greatest men fanned the spirit of partisanship and presented the unedifying spectacle of Islam divided against itself. History would have us take note

in its simplicity and restraint of priestly power.

After the death of the Prophet Islamic history pursues its course like any other human history, but with one great difference. The seal of authority which the Prophet had set on the great ideas of Universalism as against tribe or race, country or religion, ancestral tradition or priestly domination, had now to meet all the forces of reaction, with the disadvantage that the personality of the Prophet was no longer with men in bodily form to guide them. There reappeared many tribal jealousies, many racial antagonisms, many attempts at Paganism or narrower forms of religion, many movements towards close esoteric doctrines, many impulses towards territorial exclusiveness, many waves of heresy and persecution, and many sanguinary wars and revolutions. Even more deadly were the soft Laodiceanism which tolerated fashionable vices, and the ease and indolence which explained away the doctrines of "striving" and personal discipline so conspicuous in the life of the Prophet. The middle path which Islam had put forward seemed to the wilder spirits unheroic; while the more timid and ease-loving found it hard to follow its doctrines of stern self-discipline in life, and an active pursuit of collective ideals in the face of opposition and conflict. But its unswerving faith in the unity of God and the unity of God's Plan for the whole world maintained the standards by which individual and collective life should be regulated. The light of Islam ever shone as a beacon to which the better minds could appeal. That light can never be extinguished, however much it may be obscured by clouds of selfish human passions or hidden by the dust of unreasoning controversies.

Tyrants arose in Muslim kingdoms, but tyranny or intolerance could never be supported by anything in the teaching of the Prophet. Muslim theology was sometimes twisted to support policy, but there were always men like

matter of Muslim education, Muslim art and architecture, and Muslim literature.

Meanwhile another great Papal figure, Hildebrand (Gregory VII, 1073—1085), had made a determined attempt to make his Church supreme over the State in all the kingdoms that were rising to national dignity,—in France, England and Germany. He made the German Emperor Henry do a humiliating penance for him at Canossa in 1077. But this extreme pretension to ecclesiastical supremacy, maintained for a century and a half, overreached its own ends. The pressure put upon the Papacy by the feudal rulers went near to destroying the temporal power of the Pope, until Innocent III (1198—1216) completely freed himself at Rome from temporal authority and tried to put pressure on the Crowns of England, France, Naples (with Sicily), and the Empire, by threats of ecclesiastical Interdicts and Excommunications. It will be remembered by students of English history that he was the Pope whose oppressive policy led to the humiliation of King John of England and incidentally to the revolt of the nobles and the signing of the Great Charter of English liberties. All these movements in the Western World were going on simultaneously with the spread of Islamic culture in the Mediterranean. Frederick II (Hohenstaufen), surnamed the “World Prodigy” (*Stupor Mundi*) (1194—1250), was the Holy Roman Emperor who had a Saracen bodyguard and freely consulted Muslim philosophers and men of science as his advisers. Under him the University of Palermo (in Sicily) flourished as a seat of Muslim sciences and Muslim learning. Ultimately the extreme ambitions of the Popes led to various kinds of revolts against their policy and ended in the great Reformation of Luther. After this the most progressive nations of Europe, which later spread to all parts of the world, adopted the Protestant form of Christianity, which is far nearer to Islam



was removed to Constantinople in 330, and the Empire was actually divided in 395, the Bishop of Rome had no rival in Italy and in southern, western, and northern Europe. Primitive schools of Christian thought were suppressed as heresies. The first really great and powerful Pope, Gregory I (the Great) ruled in Rome (590—604) in our own Prophet's lifetime. He saw the world around him as in a state of dissolution, which it undoubtedly was. By his wealth, learning, and administrative talents, he turned the Barbarian invaders of Italy into his own supporters, and his successors created a new Christian world and a new Christian Church. The old Christianity—of poverty, humility, simplicity, and other-worldliness—was dead, and a new Christianity—of power, feudalism, priestly wealth and arrogance, dogmatism, and heresy-hunting was rising on its ruins. In the tenth century the Abbey of Clugny was founded as an off-shoot from the Benedictine Order, and for two centuries it continued to grow and extend its influence. It almost became a State within many States or a Church within a Church. The nine Latin Crusades (1096—1271), initiated and fomented by the Popes, provided an outlet for loot and love of adventure, and incidentally strengthened Latin Christianity, weakened the Byzantine Empire and Church, and considerably affected the course of Islamic history. The hostile contacts between the Muslim powers of Asia and the Latin Christian powers of Western Europe, were fruitful of many consequences both for Asia and Europe. The great figure of Saladin (Ṣalaḥ-ud-dīn) from Aleppo stands out as a noble example of chivalrous knighthood not only in Islamic history but in world history. After perfecting his fighting machine against the Crusaders he was able to destroy the Fāṭimī Dynasty in Egypt in 1175 after a duration of two centuries. This dynasty, although it had been separate from the main body of Islam, had achieved much in the

to influence Europe when the German Empire took its place in the West. It was a magnificent conception on the part of the Pope. The Pope gave the Crown to the Emperor, and the Emperor confirmed the Pope in his seat and preserved his temporal power and dignities. In the East the 'Abbāsī Khilāfat (750—1258) was then in the hey-day of its glory. There was contact between Bagh<sup>h</sup>dād and the West. But the idea of the unity of nations in a world-wide Empire was in the two cases based on fundamentally different conceptions. Islam had no priesthood, but the basis of Islamic Law was supreme over all, including all Rulers. The Pope was exalting the idea of Priesthood, even trying to establish his supremacy over the Empire and all the minor feudal powers under or without the Empire. The Canon Law, which was being developed, tended to establish the supremacy of the Church over the State. The gradually evolving doctrine of Papal infallibility combined with the power of the Church to make Canon Law would if it had succeeded, have for ever subjected the mind to ecclesiastical tyranny,—a subjection against which the whole of Islam was a protest. Fortunately ecclesiasticism did not succeed. The conflict of the Guelphs and the Ghibellines in Mediæval Europe was at bottom a conflict between the Pope and the Emperor,—between unity under the Church or unity under the State,—between the Islamic ideal of a state based on law and ethical (they called it religious) principles, and the ecclesiastical ideal of a State or States subject to priestly authority, and a priesthood amply endowed with temporalities. The State won, though after many checks.

It would be interesting to follow out the Papal relations with Islamic history. The Popes began as Disciples, then became Priests and Bishops, then became Metropolitans (*i. e.*, dignitaries exercising authority over many Bishops). When the seat of the Roman Empire

iconoclastic zeal of Islam have never been adequately examined and described together.

To illustrate my point I ought to mention three movements in European history, which are not mentioned in Islamic History, but whose roots are embedded in the same soil as that which feeds Islamic History. These are: Justinian's Code of Roman Law, the foundation of the Holy Roman Empire with Charlemagne, and its later struggle for supremacy against the neo-Christianity consolidated under the Papacy.

Justinian's Code, promulgated a century before the Code of Islam, was the result of many centuries of juristic experience under the Roman Empire. The Roman Empire's chief contribution to the world's ideas and institutions was embodied in the basic ideas of Roman Law. With much that was crude in them, the basic ideas made on the whole for justice. When Islamic ideas of justice and fair-play in human society were embodied in definite institutions, they were found to be akin fundamentally to those of Roman Law. We should study, compare, and contrast them, in order to see how clearly the human mind, under God's Plan, works for great movements in preparing the soil and producing an atmosphere in which social justice can prevail. In Europe this mature Roman Law was in many points superseded and overlaid by Church-made Canon Law or by Feudal Law, which were both far narrower. It was the Islamic Law that preserved (and developed) the fundamental principles, as it did Aristotelian and Greek philosophy, in the Dark Ages of Europe.

The Holy Roman Empire was founded in 800 when Charlemagne was crowned by the Pope. It was a new Empire, a German Empire, created and maintained by Latin Poppedom for its own ends. The old Roman Empire, then slowly decaying in Constantinople, took six-and-a-half more centuries yet to die. But it ceased

terms which were already familiar in Roman Law. The hitherto accepted beliefs with regard to monasticism, hereditary priesthood, the accumulation of wealth and grandeur in religious establishments, and the part of decadent art in debasing the minds of men and deflecting them from the fresh and vigorous pursuit of practical aims in life, will throw light on some of the misunderstood protests which Islam successfully made in the direction of a simpler and more manly life. The disabilities of women, the neglect of community service, the misuse of hereditary ranks and positions, the corruptions of sex and family life, and the parricide crimes such as we read of in contemporary Byzantine and Persian and Arab history, are themselves warnings of decay. On the other hand, Islam's insistence on the rights of females, orphans, slaves, and unprivileged persons generally, and on social equality before God, was the healing voice which answered to the needs of the age. These matters have to be brought into relation with each other if we are to interpret historically the life of the Prophet and his Message. In the Prophet's Medina life we shall have to examine the origins of a free but effective military organization, a democratic but rational State organization, a simple but dignified religious liturgy, and a social organization of equality and discipline, which are so characteristic of Islam.

After the Prophet's death Islamic history mingles itself with world history. But the process by which practically the whole of the eastern Christian and the Persian world was transformed and brought within the fold of Islam, in Syria and Palestine, in Egypt and North Africa, in Persia and the lands under Persian influence, will require handling on a larger canvas than has hitherto been considered sufficient. The growing powers of the Papacy and the dwindling power of the Eastern Church as well as the reactions in the Eastern Church to the

kingdoms and the Abyssinians. We shall have to enquire into the question of the different streams of migration that took place in Arabia, out of Arabia, and on both coasts of the Red Sea. The Jewish dispersion after the destruction of Jerusalem in 70 A. D. probably led to a migration of Jews into the region round Medina, but this question will have to be examined, with the question whether there were any genuine Arab tribes which adopted the Jewish religion. Going further north to the region round the Persian Gulf we shall have to consider the little kingdom of Hira which again connects up with the Mesopotamian influences later absorbed in Persia. As we come nearer and nearer to the time of our Prophet we shall be able to study the historical documents of the Persian and Byzantine Empires, which have been so skilfully examined by Gibbon from his own point of view. A short study of Arabian pre-Islamic literature, especially the seven celebrated Mu'allaqât, will bring us into touch with the sort of pagan Arabian atmosphere into which Islam was born.

I have already spoken of the way in which I would have the story of our Prophet's life dealt with in our Islamic history. His wonderful personality in its human aspects should be specially brought out. The events of his life should be specially related to the great and fruitful ideas which through him changed the current of Arabian and world history. The whole matter will have to be related and discussed in sober historical narrative, with close-reasoned discussions of a number of psychological, social, political, and religious questions,—in fact human life in its individual and collective aspects. The seed-bed out of which grew the later Muslim jurisprudence in contact with the customary and systematic law in the world around will have to be studied, either at this stage or at a later stage when it was definitely formulated, systematized and expressed in

were laid. As our claim is that Islam is a restatement, in a fuller and completer form, of pure Religion as revealed by God, our study of these will furnish new data for bringing into relation all kinds of doctrines, pure as well as mixed up with local and ethnic superstitions.

In the preliminary matter we shall also have to study particularly the condition of pre-Islamic Arabia. We shall have to study it geographically, historically, linguistically and ethnically. In doing so we shall be brought into contact with the root ideas as revealed in the ancient religions of the Mesopotamian Valleys and customs and laws such as are enshrined in the Code of Hammurabi. We shall also have to examine such glimpses of the religions of Syria as we get from ancient and classical history. In Egypt we shall again have to consider the relations of the Israelites with Egyptian religion, and we shall find many hints that explain later developments from such a book as the Book of the Dead and from Egyptian arts and antiquities. The Arab-Egyptian contact will lead us into an enquiry about the Nabatæans. In the Nabatæan inscriptions that happily are still preserved, we shall have dated monuments showing early forms of Semitic writing and throwing precise light on certain phases of pre-Islamic Arab civilization. When we come to study Yemen and the South Arabian country we shall find a great deal of interest in the culture which flourished before the celebrated dam of Maarib was breached. In that connection we shall be able to sum up all that is known about Southern and Central Arabia and discuss the question whether that part of the country had not an abundant supply of water which disappeared in a general process of desiccation afterwards, as seems to have happened in the arid regions of Central Asia. Yemen would bring us into contact with the short-lived Jewish

religious and the secular, the Church and the State, the priesthood and the laity, or sacred and profane knowledge.

I will now indicate briefly the lines which, as conceived by me, our complete Islamic history will follow. It will first sketch in preliminary chapters the general religious history of the world—not the history of every important religion in detail but rather a broad outline of religious ideas and institutions in different countries and in different ages. I would not confine myself merely to the religions of Western Asia. I would also include the important religious movements of farther Asia. Though they did not directly come into contact with Islam at its very birth, they had a great deal to do with Islam within a century or two after its birth. We take account of these things, because, if our idea is correct, Islam is a universal religion and everything that concerns religion and mankind converges into a stream in Islam. Pre-Islamic Europe would also have to be considered with respect to the great streams of Greek and Roman civilizations, and also the less well-known ideas in the Teutonic Sagas and the early twilight of Celtic traditions. Africa would be represented by the great stream of Egyptian religion. Other Continents need not be considered, because (1) they are of little account in the development of world ideas, and (2) there is so little known of them that is definite.

The literatures of Judaism and Christianity will have to be specially examined, because the immediate background of Islam is furnished by the history of these religions. We shall have to examine not only the modern schools of thought under these heads, which have been, we claim, greatly influenced by Islamic thought and the presence of Islam in the world, but particularly pre-Islamic schools of thought, and especially in those sects or Churches which bordered on Arabia and furnished therefore the special field on which Islamic foundations

of Islam; discuss the various religious controversies that arose and the different sects and their conflicts; and examine the various fantastic half-way houses between Islam and Christianity in the European outskirts of the old Turkish Empire or Islam and Hinduism in various sects in India or Islam and Zoroastrianism in certain schools of Persian thought, or Islam and local ideas, customs, and superstitions in various parts of Asia, Europe and Africa. These in themselves would form a long and interesting study. The more important of them would come in for mention in Islamic history, but they would not occupy the greater part of the field, but be subordinated to the main theme of the development of the life of the Islamic peoples.

Islamic history, as I conceive it, will be a subject of study not only for Muslims or persons interested in religious history as such. It should have a much wider appeal. It should be a study of cultural history, with points of contact with the cultural history and often with the political history of nearly all the vital nations of the world. The bricks with which our historical structure will be built would be constructed by many hands with specialized skill and knowledge. But the architectural unity would be attained by laying the bricks together with the cement of the historical method. It should be an honest service of truth. It would bring into relief the fact that no portion of human history can be studied in isolated compartments of race or country or language or period. A careful comparison of all these elements in their proper relations would alone bring out the unity and universality of the human spirit. The Islamic spirit has always sought this ideal, though it has too often in practice failed to achieve it. A leaven of that spirit in historical studies would lift us out of the ruts of extreme nationalism, sectarianism, racialism, and religious obscurantism. Islam recognizes no boundaries between the



Empire, or brings up minor forces like Abyssinia into world history, Islamic history must briefly discuss and explain, from all our points of view, as Gibbon has done from his point of view, the contacts, their antecedents, and their consequences. \*Islamic history must show the state of society into which the Prophet was born and the remarkable transformations which he effected in its tribal or religious organization and mentality as well as in its outlook on knowledge and life generally. Basing itself on purely human motives and purely human means, it would examine the significance of the gigantic task achieved by him in world history. It would analyse and appraise the various strands of thought and events which it influenced or modified or destroyed or strengthened. It would give a reasoned account of the Islamic Movement as it impinged on the conditions that obtained in his lifetime. After him Islamic history would become the history of Islamic peoples. As Islam claims to teach the standard of human life and is not confined exclusively to one Prophet or one people, our classical historians begin history with Adam. Islamic history would from that point of view be co-extensive with human history. But that would be to spread the canvas too wide. It would be an impossible beginning for scientific history.

Nor should Islamic history be merely confined to the religious history of Islam. We could, if we wished, follow the plan of Von Harnack's *History of Dogma* in seven volumes, but it would only have an antiquarian interest. Shahrastani's *Book of Religious Sects and Schools of Philosophy* (twelfth century A. D.) can be doubled and quadrupled now, and its static point of view converted into a moving picture, in which the foreground in our time would be occupied by the Wahhabis, the Sanusis, the Babis, and the Qadianis. We could trace the growth of religious ideas, before and after the advent

doubt Islamic history would have a considerable section devoted to the various movements connected with the commercial and political advent and progress of Islam in India, the decline of its power, and its influence on the government and history of the country at the present day. We shall discuss this point further when we proceed to define the scope of Islamic history.

The first point to note is that Islamic history is not the same as Islamic theology. While theology discusses the system of religious thought in Islam, either by itself or (which has rarely been done by Muslims) by the comparative method, Islamic history deals with larger social, political and religious movements taken in the mass, which have swayed not only Islamic peoples but also those with whom their history is intertwined. In studying the central figure of Islam, our Holy Prophet Muḥammad, theology would naturally discuss the position of Prophets in general and of the latest and greatest of the Prophets particularly, as well as the nature and theory of inspiration and the validity of the various ecclesiastical and social institutions that have arisen out of the interpretation of the revealed Books and of the Prophet's Teaching and Life.

Islamic history in studying the biography of our Holy Prophet would study it from a purely human and historical point of view. It would discuss questions of chronology, questions of topography, and questions arising out of the Prophet's human relationships by blood and marriage. It would describe the growth of his personality in the conditions of ordinary human intercourse,—his sweet childhood, his earnest boyhood, his enquiring spirit in the different stages of his manhood, his experiences as a man, as a preacher, as an organizer, as a leader, as a soldier and general, as a ruler, as a law-giver, and as a maker of history. When he comes into contact with world forces, such as the Byzantine or the Persian

totally inadequate, and (2) that his abridgments and summaries were in many cases incorrect, and (3) that a bias against Islamic thought and Islamic institutions unconsciously insinuates itself and penetrates the general historical picture which was in the mind of Sir Henry Elliot.

Within this generation and the one preceding it several new factors have arisen to obscure the real significance of the work done by Muslims in India. The discovery of epigraphical material and its careful tabulation and translation has thrown further light on non-Muslim phases and periods of Indian history. The reinterpretation of Sanskrit and other texts, including Puranic history, has furnished further material for the dark ages of Indian history. The discovery of buried ruins like those at Harappa and Mohenjo Daro has added vastly to our vision of Indian history backwards, although the conclusions to be drawn from these discoveries still furnish matter for controversial battles between different schools of thought. More than all, the newly awakened national consciousness of Hinduism and the growing communal divergence between the majority community and the Muslim minority in India have resulted in the suppression or distortion of the facts of the Muslim period. So great a writer as Sir Rabindranath Tagore in his *Vision of Indian History* ignores the Muslim element altogether. Such a vision cannot discover the least little vestiges of a people who directed the destiny of India and revolutionized her thought, art, literature, and institutions to a greater or less degree for nine or eleven centuries.

But Indian history is not Islamic history. Only a portion of it is Islamic history, and that portion is only a portion of Indian history. The Calcutta University in its curriculum of Islamic history only refers to Indian history, and seems to lay emphasis on its decadent period. No

This unsatisfactory position has mainly arisen because we Indian Muslims ourselves have neglected our own history or have been content with a presentation of it which did not come up to the standards required in University teaching. This is the more surprising, considering that the Muslims in their early periods were noted for their devotion to historical literature. Ibn Khaldūn, of North Africa and Spain, stands out as one of the most eminent of historical philosophers. Mas'ūdi, of Baghḍād, is encyclopædic in knowledge and comprehensive in his outlook. Ṭabarī, of North Persia and Baghḍād, is the greatest mine of historical material in any language. And these men, especially the first two, were not merely writers but men of affairs and great travellers. Among the Geographers Yāqūt and Muqaddasi were men who travelled widely and collected facts from personal experience.

The amount of historical literature in Arabic and Persian was so enormous that it ceased to be possible to compass the whole of it, and many of the great works were abridged and some of the abridgments were re-abridged. The vogue of the re-abridgments brought undeserved neglect on the fuller works which have in many cases been lost and which in other cases exist now only in manuscripts which are scarce and inaccessible.

With regard to Indian History, until within two generations ago, there was little historical material except what had been contributed by the Muslims. A reference to Elliot's *History of India as told by its own Historians* will prove this. He collected a large number of historical documents, and published abridgments or extracts of them in his monumental work. This was a great service, at a time when little historical material was available in India. But he unconsciously twisted the Muslim historical material available to him. With our fuller knowledge now we can see (1) that Elliot's work was inaccurate and

## **ISLAMIC HISTORY: ITS SCOPE AND CONTENT**

THE teaching of history in Indian Colleges and Universities has been the subject of a great deal of adverse comment at various times. It has been urged : (1) that the books chosen misrepresent history ; (2) that the misrepresentation or bias is in favour of views which the Muslims cannot accept ; (3) that the methods of teaching are wrong ; and (4) that if such methods are not modified, it is better to teach no history at all than to teach false history.

In the case of Islamic History the position is even worse. The few Indian Universities, which have recognised it as a subject of higher study, have recognised it only in a half-hearted way. They urge in self-defence : (1) that there are no suitable books in English on the subject ; (2) that there is no reason why religious history should be taught ; and (3) that the Muslim students who take the subject are either unduly favoured if they read a few books that have no educational value, or unduly handicapped if they have to learn the subject in Arabic or Persian while the rest of their subjects are taught in English. It is also asserted that Arabic or Persian books of the kind that imply deep research are mostly in manuscript or in badly printed texts unsuitable for University study.

Only a short time ago the subject aroused a heated controversy in the Punjab. The controversy was stilled by a compromise. For the Punjab University is still seeking for advice and assistance in the matter of the courses or the syllabuses to be prescribed.



**Islamic History:  
Its Scope and Content**

**BY**

**Mr. A. Yusuf Ali**  
**M.A., LL.M., C.B.E.**

labour are seen by a still more limited and more select audience and yet in the end the work of both is of the highest value to the nation. Such work is its own reward and is the noblest and most precious service rendered to India. As an admirer of all scholarly research work I pay my tribute or appreciation to all those engaged in the noble task of seeking the truth, discovering the truth, disclosing the truth, and contributing to the evolution of the truth. May their efforts never slacken, may their zeal never lessen, may their energy never weaken and may their inspiration never flag and may the output of their efforts be for the glory of Islam and India.

I wish the Idara every success.



their betterment, without distinction of caste or colour or creed very much revolutionized the Indian mind of the day. Millions of mankind in India having lost the path, having missed the way, having found themselves hopelessly divided in steel frame of cruel caste could not fail to be affected by this clash of principles, and its far-reaching consequences. This contact continued for several centuries and resulted in the evolution of India's culture of the last four centuries. Indian religions were rediscovered. Efforts were made to do away with the excrescences of the decadent period, excrescences in which Indian religions and culture were lost. It is a service to India which the Indian Muslim should continue to render; to neglect it is to be false to your mother country. This service is to be rendered in the spirit of devotion, of reverence, and not of conferring a favour. This is the national basis in India for the scholarly research work in Muslim religion, language, literature, knowledge, science, art and culture. Your Idara is thus rendering a service not in a limited way to Islam only, but is rendering a noble service to India and the Indian nation.

The growth and development of Indian culture during the last four or five centuries would have been impossible but for the Islamic influence; and the good work thus started, still remains incomplete, and its further development, depends upon institutions like your Idara. Gentlemen of the Idara continue your efforts, serving the cause of Islamic culture as well as Indian National needs.

### **Tribute to Scholars**

A scholar's work is tedious, involves sustained strenuous labour and is carried out in scholarly seclusion. It is understood and appreciated only by a few. The work of a research scholar is even more difficult, more tedious and involves more strain and the results of his

utilitarian element renders carrying out of researches imperative.

### **National Basis of Islamic Research Work in India**

What I propose to say to you now is this: Your Idara may appear to you from the Islamic point of view, most necessary in order to keep Islamic learning, Islamic traditions, Islamic glory alive. All honour to those who take that view. It is the right view and it deserves all the encouragement that can be given to it. To me the work, however, makes a special appeal. I, as an Indian, consider that this work here in India has greater importance, deeper significance than elsewhere.

Whether Islamic religion, language, literature, history, art or culture are to be studied here, as they are studied in Afghanistan, Iran, Iraq, Turkey or Egypt, etc., or is it that a different significance attaches to these studies in India? I believe these studies in India have far greater significance than in other countries. India of ancient Archæological period or, say, four or five thousand years before Christ may have had a culture, but it is not easy for a layman like me to visualize it. Our India of the 7th century of the Christian era, however, presented a sad spectacle—where the vigour and glory of the ancient Vedic period had ceased to exist. Buddhism had come and gone, and the prevailing caste system with its dreadful code against the Untouchables—millions of humanity, was one which did not contribute towards making that period a brilliant chapter of the Indian history. It was the impact of Islam and Islamic principles with the India of the 8th, and later of the 12th and 13th centuries of the Christian era which produced far-reaching results.

### **Contribution to Indian Culture**

In course of time this impact resulted in Indian mind turning itself to the most essential task of self-examination. The chief principles of Islam—Unity of God, and the conception of God sending His messenger to His mankind for

## **PRESIDENTIAL ADDRESS**

DELIVERED BY

**Dr. Mian Sir Fazl-i-Husain**

MR. YUSUF ALI AND GENTLEMEN,

I feel extremely diffident in discharging the duty of giving a presidential address at this second session of the Idara-i-Maarif-i-Islamia. I feel the Idara is right above the scope of my work and that I can only be a trespasser when addressing you. You will naturally ask why then did I accept this office? This is the question I have put to myself more than once during the last week, when I was asked for a copy of my address and it was not forthcoming. I must admit that it was my own weakness, perhaps due to my weak health, that let me fall an easy victim to the importunities of the office-bearers of the Idara. I should have tried to resist them and should have had the courage to refuse their generous offer. However, here I am, pleading for your taking generously a lenient view of my mistake.

### **Idara's Scope of Work**

I will not attempt any elaborate or exhaustive address. You are, no doubt, familiar with the foundation and the work of this Idara. The scope of its work is limited to Islamic culture, in particular Indian Islamic culture, but within this limitation covers a very wide range—language, literature, various branches of knowledge, science and art. There is no need to dwell on the importance of such studies. Truth or knowledge for its own sake is entitled to our devoted service and the



# **Presidential Address**

**DELIVERED BY**

**Dr. Mian Sir Fazl-i-Husain**

**M.A., LL.D. (Pb.), D. Litt. (Delhi),**

**K.C.S.I., K.C.I.E., Kt.**



atmosphere in the world of learning in India. We hope that Muslims and non-Muslims who are interested in such work will freely contribute to our resources and enable us to push on our work. I hope myself to submit to your judgment a paper on the Scope and Content of Islamic History, which will draw your attention to a gap in our literature urgently requiring to be filled up.

Another matter to which I should like to draw the attention of our guests is the interesting Exhibition, which we are showing in the Arabic Section of the Punjab University Library. It includes manuscripts, coins, paintings, and other objects illustrative of Muslim art. I take this opportunity of thanking the owners of these valuable exhibits for their loan, the indefatigable workers who have got them together, and the Librarian and authorities of the University Library for their kindness in placing the space at our disposal. The Exhibition will well repay examination and study.

Lahore has an Oriental College, which occupies a special position in our University life. It was the nucleus out of which the Punjab University itself grew. Its Principal and Professors have silently worked behind the scenes in making the sessions of the Idara a success. The burden of the work has chiefly fallen on their shoulders, and I feel that our warmest acknowledgments are due to them.

May I, Sir, now ask you to deliver your Presidential Address and formally open the Proceedings of the Idara?

modern India, Sir Muhammad Iqbal. With a handsome donation from His Exalted Highness the Nizam of Hyderabad, that princely supporter of all good causes, the Idara was able to hold its first session and to print the first volume of its proceedings, which is now available to the public. You will see that this first fruit of its labours includes in its English section such subjects as (1) the Study of Optics by the early Muslims with special reference to Ibn-ul-Haitham, (2) Arab Social and Political Organization in relation to Land, (3) Amir Khusrau's Hindi Poetry, and (4) Professor Shafi's article on the Mikalī Family of Khurasan. In its Arabic section it has a valuable paper on the Ikhwān-us-Safā by Mr. Husain Al-Hamdāni, who supplemented the researches of Dieterici on the subject in connection with his Doctorate Thesis. There is further an Urdu section throwing valuable light on the Builders of the Taj by Syed Sulaiman Nadvi, on the Painter Bihzād by Master Abdullah Chughtai, and on Muslim Civilization in Sicily by Maulvi Riyasat Ali Nadvi, besides several other papers of note that could be mentioned. You will notice from the programme for this Session that an equally attractive bill of fare has been promised for our present meeting.

The ideals of the Idara are indeed high, as you will see from the little pamphlet which will be distributed to you on its aims and objects. Such ideals can only be carried out if funds are available. The three years' generous donation from Hyderabad will terminate this year. But we hope that it will be continued, and if our work commends itself to His Exalted Highness, that it will be enlarged for the development of our future work. Islamic studies have unfortunately not received the attention which their importance demands from the Indian Oriental Congress so far. We feel quite sure that if our efforts are successful in focussing attention on the vast amount of work that lies before us, it will create a new



## **ADDRESS OF WELCOME**

BY

### **The President of the Reception Committee**

**A**S President of the Reception Committee I have the pleasant duty of welcoming all the members, guests and visitors of the Idara, who have kindly taken the trouble to come to our session.

In particular, may I welcome you, Sir Fazl-i-Husain, as Chairman of our session? We are glad to have you among us not only from the point of view of the Idara, but also as a Punjabi come back to the Punjab after a few years' peregrinations under the mystic veils of the Government of India. We feel sure that in common with the rest of the Punjab we shall find your presence inspiring. It will be an inspiring factor in the pursuit of those ideals of learning which the Idara has set before itself.

May I also welcome the many other distinguished men of learning, who have accepted our invitation and have either come personally to take part in our deliberations or sent papers to be incorporated in our Proceedings? Where there are so many distinguished persons, it would be invidious to give names. But I note that we have visitors from all parts of India, including Aligarh, Delhi, Lucknow, Allahabad, Bahawalpur, Junagarh, Hyderabad, Bombay, Ahmedabad, Calcutta and Dacca. I should also like to extend the warmest welcome to our visitors from Lahore and other places in the Punjab.

The Idara was started in 1933 under the inspiration of that distinguished man of letters and poet of



# **Address of Welcome**

**BY**

**Mr. A. Yusuf Ali**

**M.A., LL.M., C.B.E.**

**President of the Reception Committee**

8. CAUSE OF REFRACTION AS EXPLAINED  
BY THE MUSLIM SCIENTISTS  
—Prof. F. M. Shuja ... 119
9. SPECIMENS OF MOROCCAN POETRY  
FROM IBN KHALDŪN'S MUQADDAMA  
—Dr. Wahid Mirza ... 135
10. THE CONCEPT OF SOCIETY IN ISLAM  
—Dr. S. Abdul Latif ... 167
11. THE DAWN AND THE TWILIGHT WITH  
THE EARLY MUSLIMS  
—Prof. M. F. Qureshi ... 199
12. ĀDĪNA BEG KHĀN  
—M. Baqir, Malik ... 255
13. THREE OLD DOCUMENTS  
—Prof. Muhammad Shafi ... 281

## CONTENTS

I. ADDRESS OF WELCOME by Mr. A. YUSUF ALI, M.A., LL.M., C.B.E. (President, Reception Committee) ...	1
II. PRESIDENTIAL ADDRESS by MIAN SIR FAZL- I-HUSAIN, K.C.S.I., K.C.I.E. (President, Second Session) ...	9
<hr/>	
III. PAPERS:	
1. ISLAMIC HISTORY, ITS SCOPE AND CONTENT —Mr. A. YUSUF ALI ...	15
2. A NOTE ON AIDS TO ATTENTION IN THE MUSLIM MODE OF WORSHIP —Prof. Q. Muhammad Aslam ...	41
3. IBN KHALDŪN'S THOUGHTS ON EDU- CATION —Dr. U. M. Daudpota ...	51
4. THE ECONOMIC LIFE OF THE ARABS IN RELATION TO THEIR LAND —Dr. Sh. Inayatullah ...	59
5. THE TĀJ'UL MAĀTHIR, ITS HISTORICAL ASPECT —Dr. W. H. Shadani ...	69
6. DIPLOMATIC RELATIONS OF ISLAM WITH IRAN IN THE TIME OF THE PROPHET —Dr. M. Hamidullah ...	91
7. MUSNAD OF AḤMAD B. ḤAMBAL —Dr. M. Z. Siddiqi ...	105



PROCEEDINGS  
OF THE  
**Idara-i-Maarif-i-Islamia**  
SECOND SESSION  
HELD AT  
**LAHORE**

*10th, 11th and 12th APRIL, 1936*



PUBLISHED BY  
THE WORKING COMMITTEE  
OF THE  
**IDARA-I-MAARIF-I-ISLAMIA**  
**LAHORE**

1938

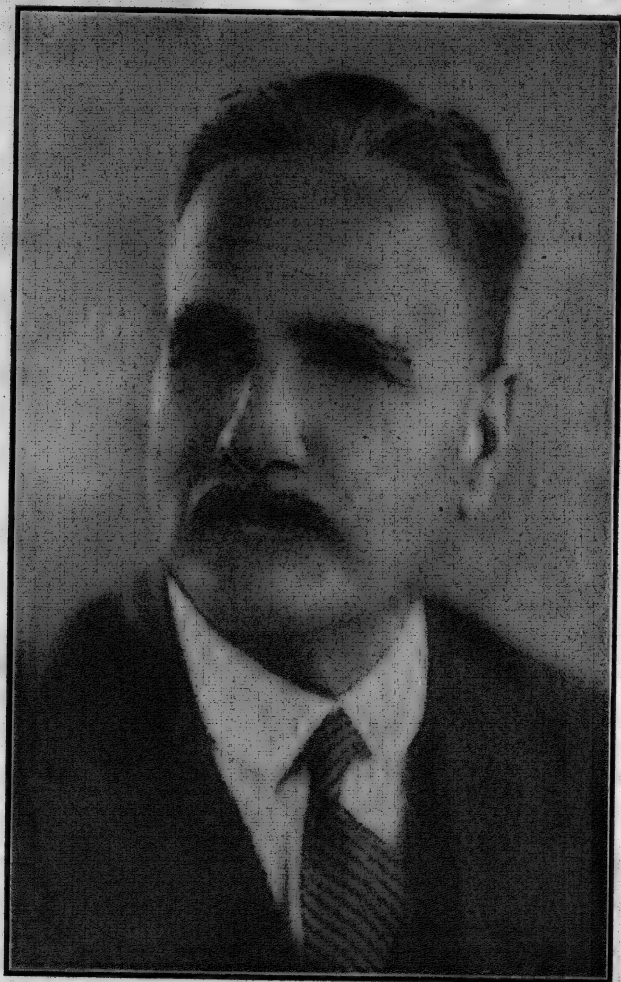
---

Printed at the Ripon Printing Press, Bull Road, Lahore  
by Mirza Muhammad Sadiq.



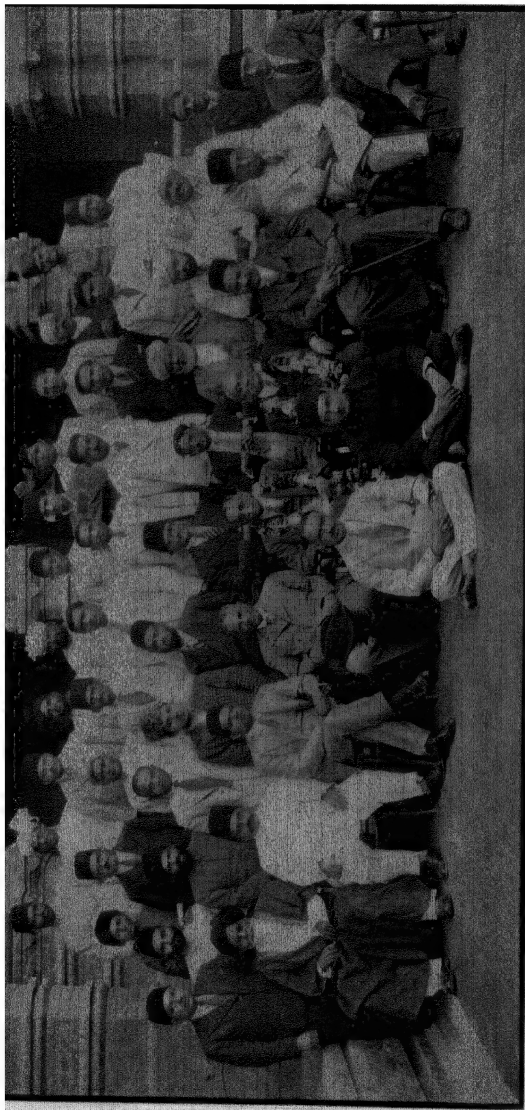
The Late MIAN SIR FAZL-I-HUSAIN  
President of the Second Session





The Late DR. SIR MOHAMMAD IQBAL, Founder of the Idara  
and President of the First Session

## Members & Delegates Idara-i-Maarif-i-Islamia at Second Session Lahore in April, 1936



*Back Row :-*

Tufail Ahmad, M. Abdullah, Prof. M. Zafer Iqbal, S. Mahmood, H. Mohd. Hasan, Mazhar Jalli, Alauddin, S. Hamid Ali, Q. Zahiruddin, Hasan Ali, S. Majid Ali, Dr. Azhar Ali *(Dahli University)*, Dr. Zubaid Ahmad *(Allahabad University)*, Dr. Saidullah, Prof. Wahiduddin, S. Hameed Ali, S. Inat Ali, Prof. M. Nazir Ahmad, Dr. B. A. Quraishi, Sh. Abdul Bari, M. Mohd. Abdullah Chughbatai, Prof. A. L. Tajiish, Prof. A. Basit, Khan Ghulam Mohd., K. S. Qazi Fazl-i-Haq, K. H. Inayat Ullah, Mian Bashir Ahmad, M. Aslam Jafaripuri *(Jamia Millia)*, Qazi Ahmad Mian Akhtar *(Junagadh)*, Dr. Nizamuddin *(Osmania University)*, Malik Barkat Ali, Dr. Khuramuddin, Mr. A. Yusuf *(Mohd. Iqbal Secretariat)*, Prof. M. A. Ghani, K. S. Mian Amiruddin.

*Third Row :-*

Syed Riyasat Ali Nadwi *(Azamgarh)*, Dr. Zubeid Ahmad *(Allahabad University)*, Dr. Saidullah, Prof. Wahiduddin, S. Hameed Ali, S. Inat Ali, Prof. M. Nazir Ahmad, Dr. B. A. Quraishi, Sh. Abdul Bari, M. Mohd. Abdullah Chughbatai, Prof. A. L. Tajiish, Prof. A. Basit, Khan Ghulam Mohd., K. S. Qazi Fazl-i-Haq, K. H. Inayat Ullah, Mian Bashir Ahmad, M. Aslam Jafaripuri *(Jamia Millia)*, Qazi Ahmad Mian Akhtar *(Junagadh)*, Dr. Nizamuddin *(Osmania University)*, Malik Barkat Ali, Dr. Khuramuddin, Mr. A. Yusuf *(Mohd. Iqbal Secretariat)*, Prof. M. A. Ghani, K. S. Mian Amiruddin.

*Second Row :-*

Syed Riyasat Ali Nadwi *(Azamgarh)*, Dr. Zubeid Ahmad *(Allahabad University)*, Dr. Saidullah, Prof. Wahiduddin, S. Hameed Ali, S. Inat Ali, Prof. M. Nazir Ahmad, Dr. B. A. Quraishi, Sh. Abdul Bari, M. Mohd. Abdullah Chughbatai, Prof. A. L. Tajiish, Prof. A. Basit, Khan Ghulam Mohd., K. S. Qazi Fazl-i-Haq, K. H. Inayat Ullah, Mian Bashir Ahmad, M. Aslam Jafaripuri *(Jamia Millia)*, Qazi Ahmad Mian Akhtar *(Junagadh)*, Dr. Nizamuddin *(Osmania University)*, Malik Barkat Ali, Dr. Khuramuddin, Mr. A. Yusuf *(Mohd. Iqbal Secretariat)*, Prof. M. A. Ghani, K. S. Mian Amiruddin.

*Front Row :-*

Syed Riyasat Ali Nadwi *(Azamgarh)*, Dr. Zubeid Ahmad *(Allahabad University)*, Dr. Saidullah, Prof. Wahiduddin, S. Hameed Ali, S. Inat Ali, Prof. M. Nazir Ahmad, Dr. B. A. Quraishi, Sh. Abdul Bari, M. Mohd. Abdullah Chughbatai, Prof. A. L. Tajiish, Prof. A. Basit, Khan Ghulam Mohd., K. S. Qazi Fazl-i-Haq, K. H. Inayat Ullah, Mian Bashir Ahmad, M. Aslam Jafaripuri *(Jamia Millia)*, Qazi Ahmad Mian Akhtar *(Junagadh)*, Dr. Nizamuddin *(Osmania University)*, Malik Barkat Ali, Dr. Khuramuddin, Mr. A. Yusuf *(Mohd. Iqbal Secretariat)*, Prof. M. A. Ghani, K. S. Mian Amiruddin.

*Sitting in Front :-*

Syed Riyasat Ali Nadwi *(Azamgarh)*, Dr. Zubeid Ahmad *(Allahabad University)*, Dr. Saidullah, Prof. Wahiduddin, S. Hameed Ali, S. Inat Ali, Prof. M. Nazir Ahmad, Dr. B. A. Quraishi, Sh. Abdul Bari, M. Mohd. Abdullah Chughbatai, Prof. A. L. Tajiish, Prof. A. Basit, Khan Ghulam Mohd., K. S. Qazi Fazl-i-Haq, K. H. Inayat Ullah, Mian Bashir Ahmad, M. Aslam Jafaripuri *(Jamia Millia)*, Qazi Ahmad Mian Akhtar *(Junagadh)*, Dr. Nizamuddin *(Osmania University)*, Malik Barkat Ali, Dr. Khuramuddin, Mr. A. Yusuf *(Mohd. Iqbal Secretariat)*, Prof. M. A. Ghani, K. S. Mian Amiruddin.

















